THE BOOK WAS DRENCHED

TEXT CUT WITHIN THE BOOK ONLY

Pandit CHAINSUKHDAS NYAYATIRTHA

PRINCIPAL

THE JAIN SANSKRIT COLLEGE, JAIPUR

Edited with Introduction and Notes

By

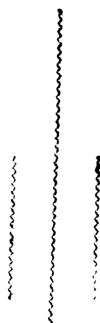
C. S. MALLINATHAN

Formerly Editor of "The Jaina Gazette"
"The Jaina Herald" & "Ahimsa"

Published by

Shree Sadbodh Granthmala

Maniharan Street
JAIPUR



Printed by

PT. BHANWAR LAL JAIN NYAYATIRTHA

at Shree Veer Press

Maniharan Street

JAIPUR

विषयानुक्रमः (Contents)

PREFACE

The Jaina Darshana Sara is prescribed as a Text-Book for M. A. by the Rajputana University. I have great pleasure in editing this work which is written by my much esteemed and learned friend Pandit Chainsukhdas, Nyayatirtha, the Principal of the Jain Sanskrit College, Jaipur. He is well acquainted with all the Indian systems of Philosophy and as such he can, with a certain amount of authority, speak or write on any subject connected with them. I am conscious of my incapacity to edit the book. But I have done it only as a labour of love and I hope the students may find the Introduction and the Notes to be of some help to them.

JAIPUR
1 st February, 1950

C. S, Mallinathan.

Introduction *

Jaina Darshana or the Jaina religion was revealed to mankind, in this cycle of time, by twentyfour Tirthamkaras[1] or Jinas[2], who lived at long intervals of time. Lord Rishabha, the first Tirthamkara is mentioned in Srimad Bhagavatam as an incarnation of Vishnu. This incarnation took place long long before Vamana Avatara. Shri Rama lived in the time of the twentieth Tirthamkara Shri Munisuvrata and Shri Krishna was a cousin of Shri Neminatha the twenty second Jina. Shri Krishna according to the Jainas was a Vasudeva and will be born in the future cycle of time as a Tirthamkara. Shri Parsva Natha, the 23rd Tirthamkara lived about 250 years before Lord Mahavira, the last and the 24th Tirthamkara, who flourished in Magadha from 599 B. C. to 527

---

* In writing Introduction I have drawn much matter from the articles on the different subjects relating to Jainism contributed by Prof. . Chakravarti to The Jaina Gazette during the years 1921 to 1923.

1. A Tirthamkara is one who makes a Tirtha (sacred path) by which the mundane souls can cross the ocean of Samsara and reach the Haven of Eternal Bliss.

2. A Jina is one who conquers the enemies (karmas) of his Self and attains complete freedom.

B. C. Mahavira was an elder contemporary of Lord Buddha. From the Buddhistic texts we learn that Buddha himself was for some time a naked Jaina Saint practising the rules of conduct of a Jaina Ascetic, such as lying down on the bare ground, fasting and taking food from the palms of his hand. In course of time he found it difficult to practise these rules and so he began to adopt and preach the middle path (Madhyama Marga) midway between the extreme ascetic life of the Jainas and the moral laxity of the other ascetic orders. This is clearly indicated by his own description of his early ascetic life as narrated to his disciple Sariputta. From this we find that Jainism was already existing in the time of Buddha. There are references to Lord Rishabha in the Vedic hymns, and Puranas of the Hindus. And so it can be safely said that Jainism is at least as old as the Vedic Religion.

The teachings of Jainism can be studied under the following heads:—

Universe.

According to Jainism the Universe is existing from eternity though undergoing modifications. It is composed of six Dravyas or Substances namely, Souls, Matter, Dharma (Principle of motion) Adharma (Principle of rest) Space and Time. Of these six

Dravyas souls alone are sentient. We shall consider the characteristics of soul subsequently.

Matter (pudgala) has shape and possesses touch, taste, smell and colour. It is of two kinds, Skandhas (molecules) and Paramanus (primary atoms). Molecule has all the physical qualities without any exception. Primary atom is the indestructible material basis of the world. The primary atom is eternal, non—sounding, occupying one space—point and of corporeal form. Dharma (Principle of motion), assists the movement of moving jivas and pudgala as water helps the moving fish. Adharma (Principle of rest) assists the resting of jivas and pudgala which are at rest in the same way as shadow helps the resting of travellers. Both Dharma and Adharma are eternal, without form, without activity, non–living and coextensive with the world space. How are we to believe in the existence of Dharma and Adharma, the principles of motion and rest ? We see around us things moving, coming to rest, again moving and so on. There must be some media to help the moving and resting of things. If there were no medium of motion (Dharma), all things in the universe will be at a standstill. There will be universal cosmic paralysis. If there were no medium of rest (Adharma), the atoms constituting the world will be scattered and flying about in the space and instead of Cosmos there will be only chaos,

Hence the existence of these two Dravyas (substances), is postulated. Akasa or Space is eternal, pervasive, formless and gives room to all the other Dravyas to exist in it. The Space which is co-extensive with the world is called Lokakasa (wòrld-space) and that which is beyond is Alokàkasa (non-world space) which is infinite, pure space. Kala or Time from the ordinary point of view is that which helps to produce changes in substances and which is known from modifications produced in substances, while real Time is understood from eternity.

All these six, Soul, Matter, Dharma, Adharma, Space and Time are called Dravyas. The term Dravya denotes that which has a permanent substantiality which manifests through change of appearing and disappearing, Utpada (appearance), Vyaya (disappearance) and dhrouya (permanency). Excepting Time the other five substances are called astikayas as they have extension or Bahupradesha. But time has no such extension since it is unilateral. The universe is constituted by the six Dravyas which are uncreated and are existing from enternity

Soul.

Jiva or Atma or Soul is the central theme in the Jainà System. There are infinite souls in the Universe and they were existing in the past, are existing now,

and will continue to exist in the future. They were not created at any time. All the souls are equal as regards their intrinsic nature. Exery Jiva is potentially divine but its divinity is obscured and obstructed because of its association with karmas. When the Karmas are removed, the soul will shine in all its glory and attain Godhood. The following characteristics of Jiva are to be noted. It has life, consciousness upayoga (perception and knowledge), is potent, performs actions, is affected by their results, is conditioned by its own body, is incorporeal and is ordinarily found with karma.

1. Jiva lives with four pranas. Indriya (5 senses) Bala (3 forces of body, speech and mind), Ayuh (duration of life) and uchvasa (respiration).

2 It has cousciousness i. e. the ordinary finite consciousness which is associated with will and emotion viz acting and enjoying.

3 Upayoga is the manifestation of chetana in the act of understanding. Jnana and Darsana (knowledge and perception) are the two kinds of Upayoga.

4. It has the capacity to assume different states of existences in the mundane world. Every Jiva is the atchitect of his own life.

5. It is the doer of *its* own karmas

6. It is the enjoyer of the fruits of *its* own karmas.

7. It is of the same *size* as thebody it occupies.

8. It is incorporeal being spiritual by nature

9. During his mundane existence he is always associated with karmas.

Samsari Jivas (mundane souls) are of two kinds, Sthavara (fixed) and Trasa (moving). Jivas living in earth, water, air, fire and plants have the sense of touch only. Worms, oysters, conches etc., have two senses, touch and taste. Ants, bugs, lice etc., have three senses, touch, taste and smell. Flies, bees, mosquitoes possess four senses, touch, taste, smell and sight. Men, birds, animals possess five senses viz touch, taste, smell, sight, and hearing. But men have well developed consciousness and hence they are called five sensed beings with mind. The Jaina conception that Jivas are potentially divine and are found in different states of existence is echoed in the following lines of the Sufi Mystic.

> "God sleeps in the minerals
> Dreams in the vegetables
> Wakes to consciousness in animals
> To self consciousness in man
> And to God consciousness in Man made perfect."

Karmas.

The Jaina conception of karmas is a very important and significant contribution to Metaphysics. When a person thinks of doing a thing there is in him what is called Bhava Karma. When he actually does the thing there is Dravya Karma produced. The Jainas believe that there are very subtle particles of matter called Karmic varganas in the world-space which bind the soul whenever it does a deed due to passions of Anger, Pride, Deceipt and Greed. These Karmic particles bind one's soul whether one actually does the deed, induces others to do the deed or approves of the deed done by others.

These Karmas are of eight kinds.

1 Jnanavaraniya which obscures the knowledge.

2. Darsanavaraniya which obscures the perception.

3. Mohaniya infatuates the soul and interferes with its self-realisation and self-absorption.

4. Antaraya throws obstacles to the performances of deeds such as giving charity, getting profit etc.

5. Vedaniya causes pleasure and pain.

6. Nama determines the body, the state of existence etc., in which the soul is to be born.

7. Ayuh prescribes the duration of life that a soul has to live in a particular state of existence.

8. Gotra determines the birth of a soul in a higher or lower social status

These karmas constitute the karmic body which is associated with the soul throughout its career of transmigration producing its appropriate results till it is finally cast away and destroyed when the soul attains perfection or Moksha.

God and Moksha.

When the soul is freed from all karmas it becomes pure and attains full divinity or Godhood. He becomes Paramatma devoid of all blemishes and free from birth and death. He has infinite knowledge, infinite perception, infinite power and infinite bliss. He cannot be perceived by the senses and He is said to reside at the summit of the Universe. This dogmatical assertion is strengthened by the way in which the people talk of God. They always refer to Him as, "One who is above" pointing to the sky. He has nothing to do with the world and He is only an Ideal for the other jivas to aspire to He is also called by the name of Siddha, one who has accomplished. Attainment of the soul's perfection is the attainment of Moksha. This is the conception of God or Paramatma accordiug to Jainism. Though Jainism and Sankara agree in maintaining the ultimate identity of Jivatma and Paramatma, yet the

Jaina ideal of Paramatma with infinite qualities will be found to differ from Sankara's ideal of Nirguna Brahman. But Ramanuja is one with the Jaina system in his conception of God with infinite qualities. There is no coming back of the Paramatma (Liberated Soul) to the mundane world again because a Perfect Being cannot become imperfect and hence the theory of Avatar according to which God is said to be born in flesh and blood is not accepted by the Jainas. Existence in Moksha or. Nirvana has a beginning but no end, whereas the mundane existence of the imperfect soul has no beginning but can have an end.

Moksha Marga: The Way to Liberation.

The way to Moksha is said to consist of Right Faith, Right Knowledge and Right Conduct. Right Faith is the undoubted faith in the nature of the seven Tattvas which are 1. Soul, 2. Non soul, 3. Asrava (the way by which karmas flow into the soul), 4. Bandha (bondage of the soul with karmas), 5. Samvara (stopping of the inflow of the karmas). 6, Nirjara (the destruction of karmas) and 7. Moksha (freedom from all karmas). Right knowledge is the correct understanding of the nature of these Tattvas and Right Conduct is defined as living according to the rules of conduct laid down in the sacred books. The rules of conduct are of two kinds, (1) those prescribed for the laymen and (2) those prescribed for the ascetics.

Jaina Logic.

The Jaina Darsana is preeminently a system based on Logic. No statement, from whatever source it might come, will be accepted by a seeker after Truth unless it is tested on the touch-stone of Logic. The author of this book examines Jaina Logic under the following heads, Lakshana, Pramana, Naya, Saptabhangi, and Nikshepa.

In between the sections dealing on Saptabhangi and Nikshepa, he has introduced two sections on Ahimsa and on Caste, evidently to show that, as Saptabhangi emphasises the equality of all dharmas, Ahimsa emphasises the equality of all Jivas and Caste emphasises the equality of all castes and the brotherhood of all mankind.

I. Lakshana is defined as the differentiating characteristic of a substance.

II Pramana is Proof or authority. It is of two kinds, Pratyaksha Pramana (direct apprehension of reality) and Paroksha Pramana (indirect apprehension of reality). The five kinds of knowledge, Mati, Sruta, Avadhi, Manah-paryaya and Kevala are said to be Pramanas. Of these Mati Jnana (knowledge obtained through sense perception and memory), and Sruta Jnana (knowledge obtained through books, signs, pictures etc.) form Paroksha Pramana Avadhi Jnana

(clairvoyant knowledge of things and events in distant places and in distant times, either past or future), Manah-Paryaya (telepathic knowledge which enables one to read the minds of others) and Kevala Jnana (Omniscient knowledge) form Pratyaksha Pramana.

III. Naya is a means of understanding reality from a particular point of view. There are seven different Nayas.

1. Naigama-Naya. Any part of a series of qualities or actions is taken to represent the whole. A man is seen packing things and when asked, "What are you doing ?", he replies, "I am going to Delhi". He is not actually going then but it is the purpose for which he is packing the things.

2. Samgraha-Naya is the class view. The name *rose* refers to the whole class of flowers known by that name–

3. Vyavahara-Naya is to study things under the several species constituting a genus. e. g. studying the six dravyas separately.

4. Rijusutra-Naya is to study the nature of a thing at the present mathematical moment. e. g. "It is very cold now".

5. Shabda-Naya refers to the use of words having different meanings due to differences in gender, number

etc, used to indicate one and the same object e. g, the words, dara (masculine) bharya (feminine) and kalatra (neuter) having different meanings due to differences in gender refer to wife.

6. Samabhirudah-Naya refers to synonyms which though interpreted may refer to the same identical thing It is the differentiation of terms according to their roots e. g. the terms 'Indra', 'Shakra' and 'Purandhara' imply respectively 'the prosperous', 'the powerful' and 'the destroyer of enemies' but refer to one and the same person.

7. Evambhuta-Naya refers to a particular action or capacity of a thing, at the time of speaking e g. the term 'gau' (cow) means an animal in motion when the cow is actually going at that time.

Of these seven Nayas, the first four are called Artha Nayas as they deal with objects of knowledge and the remaining three are called Shabda Nayas in as much as they are concerned with the terms and their meanings. According to another classification the first three come under Dravya Naya (the substantive aspect) and the other four come under Paryaya Naya (the aspect of change or modification).

IV. Syadvada or Saptabhangi (seven modes of predication) is the crown of Jaina Logic. The Jainas understood the complex nature of reality. The truth

of the reality cannot be understood unless it is studied in various aspects. Every object can be spoken of both in the affirmative and the negative. How can we make two contradictory statements both true of an object ?. The answer is the nature of the object is such. As a thing has several assertions and relations several predications are necessary. Is this idol made of marble or white clay ? If it is the one, it is not the other. Was Alexander a Greek or a Roman ? He was a Greek and not a Roman. These statements exhibit the possibility of predicating affirmation and negation of the same thing. *Is* and *is not* can significantly refer to the same object. But the point of view is different in each case. When a subject has two predicates, no one predicate alone can monopolise the subject to itself. The aspect left out by this predicate can very well be expressed by the other predicate. No predicate can be absolutely true excluding other predications about a particular subject; hence the necessity for qualified assertions about any object. These qualified or conditional assertions are primarily two, affirmation and negation.

1. In some respects X is.

2. In some respects X is not.

As these two aspects are found inherent in the same thing, we can say

3. In some respects X is and in some other respects X is not.

In this proposition we are speaking of a thing in its two aspects which are inherent in and expressive of the thing. As there is no predicate which can express these two aspects conjointly, we are unable to describe the thing. This fact is expressed in the fourth mode of predication.

4. In some respects X is indescribable,

We may qualify this proposition by each of the first three predicates. Then we will have the last three modes of predication which are.

5, In some respects X is, though indescribable.
6. In some respects X is not, though indescribable.
7. In some respects X is and in some other respects X is not though indescribable.

In Sanskrit these seven modes of predication are called.

1. Syadasti
2. Syannasti
3. Syadastinasti cha
4. Syadavktavya
5. Syadasti avaktavya

6. Syannasti avaktavya

7. Syadastinasti avaktavya

These seven modes of predication are usually illustrated with reference to some object such as a Jar or *Ghata*. Whether it should have an affirmative predicate or negative one depends respectively on two groups of four aspects:-Svarupa (its own form), Svadravya (its own matter), Svakshetra (its own place) and Svakala (its own time), leading to affirmation and Pararupa (alien form), Paradravya (alien matter), Parakshetra (alien place) and Parakala (alien time) bringing in negation to the jar.

1. Now what is its own form, Svarupa ? The word jar invariably implies certain definite attributes of a particular object designated by the term. These essential attributes connoted by the term Jar will be its Svarupa. The attributes of any other object implied by any other term will be its Pararupa, alien to the jar. If existence is predicated of the Jar both from its own form as well as from that of an alien thing like cloth (pata) then the jar will lose its distinctive character and become one with the cloth. If on the other hand non-existence is predicated from its own form as from alien nature then there will be no Jar at all. Neither of these results stands to reason.

2. What is its own matter, Svadravya ? Clay is

its own matter and gold is alien matter. The Jar is made of clay and it is not made of gold.

3. What is its own place or Svakshetra? The ground where the Jar is found is its own place Svakshetra and every other place is its Parakshetra.

4. What is its own time or Svakala? The Svakala of the Jar is the duration of the time in which it exists intact. Its past when it was a mass of clay and its future when it will be a heap of broken shells will be its Parakala.

Thus a thing is affirmed in its four-fold self-relation, form, matter, place and time and is denied in its four-fold alien relation.

Now the Svarupa etc., are determined with reference to the four-fold other relation of Pararupa etc., The self-relation apart from the other relation has no meaning The essential nature of a thing not only implies its Svarupa but differentiates it from Pararupa. In experience we not only perceive a thing but perceive it as distinct from other things. A Jar is seen not merely as a Jar but as a thing distinct from a cloth lying by its side. Without this distinction there can be no perception of the Jar at all The very process of self-assertion implies differentiation from non-self. *Asti* implies self-assertion. *Nasti* implies alien exclusion. A thing not only asserts its own individuality, but also discards anything alien

to it. It is this element of discarding that everything must have in order to be real that entitles it to have the negative predicate. Instead of leading to a confusion this element of differentiation is the only basis for self assertion of a thing. *Asti* and *Nasti,* assertion and exclusion, are inalienably present in the same thing Wherever there is *Asti,* there is *Nasti* and wherever there is *Nasti* there is *Asti* also.

The primary modes of predication are three, Syadasti, Syannasti and Syadavaktavya. The other four are obtained by combining these three

Now according to the Samkhya philosphy everything is real and therefore exists. According to Buddhism everything is momentary and unreal. Both these views are rejected by the Jainas as extremes. The former is true according to the principle of Dravyarthika Naya while the latter is true according to Paryayarthika Naya. Hence each is true in its own way and is not true absolutely. Again reality is indescribable according to the Vedantins who emphasise the *anirvachaniya* aspect of reality. Even this is only partially true, for otherwise even this predication, that reality is indescribable will be impossible.

The same seven modes of predication may be obtained in the case of the following pairs of attributes; eternal and changing, one and many, universal and

particular etc. These pairs of opposites can very well be predicated of reality and these may yield the other derivative modes of predication. Thus practically every attribute by being affirmed and denied according to different aspects may bring about seven fundamental propositions true of the real subject.

V. Nikshepa is the consideration of a thing in four aspects, Nama, Sthapana, Dravya and Bhava.

Nama Nikshepa—Giving a name to a thing which does not possess the qualities connoted by the name e, g. to call a person Bhimasena even though he may be very weak in body and cowardly at heart.

Sthapana Nikshepa—Representing a thing by an image, picture or symbol.

Dravya Nikshepa—Attributing a name to an object which does not possess the qualities connoted by the name now, but which possessed them in the past or might possess them in the future. e. g. to call a retired Commander as Commander or to call the Crown prince as King.

Bhava Nikshepa. Giving a thing a name connoting the attributes possessed by the object at present e. g. soldier considered as such when he is actually fighting.

Jainism and the other Indian Darshanas.

According to Jainism Jiva is established as a real entity. But the Charvakas do not accept this as they recognise no proof except Pratyaksha which is only derived through the senses. In Nyaya Philosophy the identity of a quality and the possessor of that quality is never recognised, but in the Jaina system Jnana and Darshana are not only the qualities of Jiva, but are identical with it. The Jaina view that Jiva is formless is contrary to the views held by Kumarila Bhatta and also of Charvaka who does not recognise anything that cannot be perceived by the senses. According to the Samkhya philosophy, the Purusha (corresponding to the Jiva of the Jainas) is always udasina (indifferent) and is only a passive spectator but in the Jaina system the Jiva is an active agent. The Samkhya system which is Nirishvara (Godless) is similar to Jainism and Buddhism in their opposition to the Vedic sacrifices. The Jaina view that Jiva is Bhokta (enjoyer) refutes the doctrine of the Buddhist philosophy that an agent does never enjoy the fruits of Karmas. The doctrine that the Jiva is co-extensive with the body it occupies, refutes the views of the Nyaya, Mimamsa and Samkhya systems. The Jaina views that the Jiva is in Samsara refutes Sadashiva, that it is Siddha refutes Bhatta and Charvaka and that it has an upward motion refutes

the views of all other philosophers. Samsara for the Vedantin is the manifestation of a single self Brahman and Moksha is the merging of the self in the Absolute and thus losing its individuality. For the Jainas infinite number of Jivas, each having its own paryayas, constitute the Samsara. The Jaina conception of Moksha according to which the Jiva becomes pure and perfect and does not lose its *satbhava*, substantial reality, is contrary to the Buddhist view of Nirvana as the annihilation of the self. The atomic structure of the universe is accepted not only by the Jainas but also by the Nyaya and the Vaisheshika schools.

Jainism and Western Thought.

Jainism is a dynamic realism and it will be interesting to note that some of its doctrines are similar to the views held by the philospohers in the west, especially those belonging to the Realistic School. The Jaina conception of Dravya, Guna and Paryaya (substance, qualities and modifications) is approximately similar to Spinoza's view of substance, attributes and modes. Spinoza uses the term "attribute" with a technical meaning but in Jaina metaphysics it means qualities. Hegel had a conception of reality similar to the Jaina conception of Dravya. Satta and Dravya are one and the same as Hegel maintained. Thing-in-itself and experience are not absolutely distinct. Dravyas refer to facts of experience and Satta refers

to existence or reality. The French philosopher Bergson also recognised substance as a permanent thing existing through change. Darshana and Jnana (perception and knowledge) may be said to be analogous to Kant's conception of sensibility and understanding. Space and Time are real entities according to Jainism Time helps to produce changes in substances. Bergson regards Time as the instrument of creative evolution. The European mathematicians Cantor, Peano and Frege have accepted the reality of Space and Time. The English Philosopher and Realist Bertrand Russell is also of the opinion that Time is a reality and not a form of experience. The Jainas say that Time is urdhva-prachaya, unilateral and in the language of mathematical philosophy Time is mono-dimentional. To sum up the modern realists admit the doctrines that Time is real and is made up of instants or moments, Space is real and is made up of points and the physical world is real and is made up of atoms. Again, Hegel's assertion that affirmation and negation are identical, is similar to the predications of *Asti* and *Nasti* in Saptabhangi.

Jainism and Modern Science.

If a student of science were to read the Jaina metaphysics he would be surprised to note that several of the modern scientific notions and discoveries were

already known to the Jaina philosophers who lived centuries before the Christian era. The eternity of the universe, the indestructibility of matter, the conception of the ultimate atom and the realities of Space and Time are all facts recognised by modern science. The Jaina idea of sukshma-ekendriya Jivas, subtle-one-sensed beings, corresponds to the scientific view of microscopic organisms. The analysis of sense qualities is as minute as that of modern psychology and the division of cutaneous sensation into eight varieties is in keeping with modern scientific achievement. That plants live, take and assimilate food, breathe and are amenable to the sense of touch are now proved and scientifically established by the great Indian scientist Dr. Bose. Sound is not a product of Akasa but is produced only when molecules strike against one another. This view is held by the modern science also. The function of Adharma Dravya corresponds to Newton's theory of gravitation and Newton's distinction between relative and absolute time is also similar to the Jaina view. Like the Jainas the European Mathematicians also accept the reality of Time and Space.

Jainism and Ahimsa

Ahimsa is the corner-stone of Jaina Ethics. Ahimsa is the negation of Himsa. What is Himsa ? Srimad Umaswami says प्रमत्तयोगात्प्राणव्यपरोपणं हिंसा

Hurting any of the vitalities of a living being through the passions of anger, pride, deceipt and greed is himsa or injury. When we harbour an evil thought against any living being, we first commit himsa to ourselves. When we speak a harsh word or do a cruel deed we do injury to others and to ourselves also. The greatest help that we can easily do to other lives is not to hurt them or kill them, since no living being desires pain or death. All the living beings are intrinsically equal and are sacred in as much as every one of them however minute it might be is potentially divine. In this connection an incident in the life of Gibbon, the greatest historian of "The Rise and Fall of the Roman Empire" is worth noting here. One of his friends took him one day to see St. Paul's Cathedral. The friend showed Gibbon every portion of the building, its beauty and grandeur. Gibbon was greatly pleased to see the wonderful architecture. While coming down from the building they both sat for a while on a step to take rest. The friend asked Gibbon, "How do you like this temple of God? Is it not magnificent?". The great historian replied, "Magnificent indeed but in no way more magnificent than this temple of God (pointing to an ant that was crawling on the step near their feet) in which He lives, breathes and moves". All the great men of the world and all the great religions uphold the divinity of Soul. When this divinity is

developed in a soul it gains a mysterious spiritual power which makes the surroundings calm and peaceful. Even wild animals forget their cruel nature and lie down before him as tame animals. The lives of Saint Francis of Assisi and of Abdulla Hala of Bagdad give us very interesting information as to how animals and birds, both wild as well as mild, responded to their calls and obeyed them. The saints addressed the animals and birds as "Brothers and Sisters" and treated them with love.

Man has no right to cut short the life of a creature and thus retard its spiritual progress. Every soul is born according to its own karmas and it must be allowed to work out its own salvation. If possible we can help other living beings but in no way hinder them. Man is under the impression that he is the lord of the creation and hence does not hesitate to destroy life indiscriminately. Himsa is generally committed for the following purposes. I. For the sake of food. 2. For sport or fun, 3. For medical research, 4. For fashion, 5. For propitiating deities.

I. Killing for the sake of food. The structure of the body of man, his teeth and his digestive organs clearly show that man is a frugivorous animal and not a carnivorous one. Even from the point of view of health, vigour, strength and power of endurance the

vegetarian diet is considered to be far superior to meat diet. So killing for the sake of food is unnecessary and unwarranted.

2. Killing for sport or fun. Some people take delight in shooting not only wild animals but also harmless and innocent animals and birds. If the hunters imagine themselves to be in the place of the hunted ones and reflect seriously on what they are doing they will come to know the miserable condition of the innocent victims. There are several instances of people who, on seeing the agony of the animals they had shot had to shed tears and swear not to hurt any more any living being nor to taste flesh diet. The lives of the Duchess of Hamilton of England and of Thoreau of America may be read for further elucidation on the point.

3. Killing for medical research. Throughout the world in all medical Research Institutes thousands of animals, birds and reptiles are vivisected and killed to enrich medical knowledge for the benefit of man. Is man justified in gaining such a knowledge at the cost of innocent living beings?. Have medical men succeeded in lengthening the life of man or lessening the number of diseases?. The answer is No. On the other hand the average life of man throughout the world has decreased. The number and variety of diseases are on the increase and the doctors are busy finding names for the new ailments.

4. Killing for the sake of fashion. Nowadays it has become a common thing to see in almost every town people using purses made of cat's skin, shoes and belts made of cobra skins, fountain pen holders made of lizard skins and ladies adorning themselves with feathers and seal-skins. Is this really a mark of civilisation?. The aboriginal tribes living in jungles also take delight in wearing skins and feathers. Why call them as barbarians and ourselves as civilised people.

5. Killing in order to propitiate deities. There is a belief among certain people that some gods and goddesses are fond of sacrifices of animals such as goats, buffaloes, pigs, fowls etc. This belief is due to time-honoured superstition and fear. This kind of sacrifice is generally offered by low class people. They are tempted to offer the sacrifice in the hope that no calamity might occur in the future, that a thanks-offering should be given in return for getting a son or some fortune, and that any of their near and dear relations suffering from epidemics like cholera, small-pox etc may be cured. Fortune or misfortune, children or no children, calamity or no calamity are entirely due to one's own karmas. Diseases are entirely due to unhealthy surroundings, unclean habits, careless and unhygienic way of living of the people. There is no meaning in attributing these to gods and goddesses and kill innocent and helpless animals and birds.

We also commit himsa 1. intentionally 2. in doing our house hold duties. 3. in carrying on our profession and 4. in fighting our enemies. The layman or the house holder is prohibited from doing any 'Himsa' with a deliberate intention The other three kinds of 'Himsa' must be as less as possible. The ascetics should abstain from all kinds of Himsa.

It is said that the Jainas have carried the doctrine of Ahimsa to its logical conclusion and hence it is not possible to practise it. This is only a mis-conception. Even today the entire Jain community consisting of nearly 25,00,000 of members is observing it in every day life. Nothing is difficult for a man if he has only the will to do it. Mahatma Gandhi, the greatest personality of this age is the most prominent proof of the possibility of practising Ahimsa as taught by Jainism and that too with wonderful success.

In order to make the practice of Ahimsa easy the Jaina Scriptures enjoin that the follower of Ahimsa should have control of speech, control of mind, carefulness in walking, care in lifting up and laying down things and should thoroughly examine his food and drink before taking them. Also he should avoid tying up, beating, mutilating or overloading animals or human beings and withholding food or drink from them due to anger or carelessness. Buddhism also preaches

Animsa but its followers have taken to flesh eating for some reason or other. Unlike the Buddhists, the Jainas hold an uncompromising attitude. No Jaina is allowed to take flesh or commit himsa for any reason.

Some people argue that the killing of animals and birds is necessary in order to check their increase in number so that they may not be a menace to us. This is only a fanciful excuse. We need not worry ourselves regarding the increase of animals and birds. There is what is called the Balance of Nature working always An act of God or a phenomenon in Nature will set right matters Every man is expected to live as harmlessly as possible helping those around him according to his means and power, and be a friend of all and enemy of none.

Jainism and the Caste System

The caste system based on birth is peculiar to India. It is a positive hindrance to the progress of the human society. Hinduism recognises four castes based no birth namely Brahmin (priest). Kshatriya (warrior), Vaishya (merchant) and Shudra (servant). Those who do not come under any of these classes are called *avarnas,* now popularly named as the Harijans who were hitherto treated as untouchables. Jainism does not recognise any of these castes as based on birth. In Jaina books these words are used only to show the

professions which these people follow. All men are equal by birth. They differ only as regards the avocations they follow. A chandala or Harijan, if he is a follower of Ahimsa and has right faith in the doctrines of Jainism is far superior to a deva who has no faith Every person is at liberty to follow any profession he likes or is fit to take up provided it is free from himsa. It is no exaggeration to say that Mahatma Gandhi has given a death-blow to the caste system in India by rousing up the consciousness of the depressed people, by appealing to the enlightened members of the society and by actually living in the midst of Harijans and working for their welfare and amelioration. According to Jainism a Samyakdrishti or right believer should be free from the pride of caste.

Is Jainism a Nastika System ?

Jainism, Buddhism and Charvaka System are said to be non-Vedic systems, as they do not accept the authority of the Vedas. For that reason they are also dubbed as nastika schools of thought. This is only a misnomer. According to an accepted definition, a nastika system is one which does not believe in Atma, Moksha and Moksha-Marga. If this criterion is adoted then the Charvaka alone will come under this classification. On who studies Jainism and the other Indian systems will see an important underlying common ground between these systems. It can be said

that the creation theory, as known to the Semitic religions, is not accepted by any of the Indian systems of philosophy. Kapila the propounder of the Samkhya system openly ridicules the creation theory and contends that it is quite impossible and untenable as a metaphysical doctrine Patanjali (Yoga) speaks of an Ishwara who is not a creator but who is only a moral ideal for the other purushas. Vadantism does not recoginse the doctrine of creation. Sankara completely throws overboard the Vedic account of creation as purely a *vyavaharic* fiction. Mimamsa similarly rejects the doctrine and does not recognise any creator or the possibility of creation. The strongest and the most logical condemnation of the creation theory is found in the Mimansa system which is perhaps the most orthodox of the Hindu Darshanas in as much as it emphasises the authority of the Vedas to be supreme. The Vedas according to them is eternal and *apaurusheya.* The only Vedic Darshanas which *prima facie* appear to recognise the doctrine of creation are the Nyaya and the Vaisheshika schools. Even according to them the ultimate principles of souls and atoms are considered to be eternal and uncreated. The work of the Creator is merely to build up the bodies for the jivas or souls according to their merits or demerits. The Jaina view does not amount to anything more than what is already contained in the Vedic Darshanas.

If Jaina Darshana is condemned as nastika for the simple reason of rejecting the doctrine of creation, then the title would be applicable to every Hindu Vedic Darshana with equal justification.

Jainism as a solution to some modern problems.

Social inequality and economic distress are the two great problems that agitate the minds of our leaders now. Social inequality based on birth or financial status and economic distress due to insufficiency of food, clothing, shelter, and funds to meet other domestic functions are the reason for the mass unrest and rebellion. Can the principles of Jainism offer any solution to solve the difficulties ? Yes. It has enjoined its followers to practise the following twelve vratas or vows.

1. Ahimsa–Abstinence from injury.
2. Satya–Truthfulness
3. Asteya–Abstinence from stealing
4. Brahmacharya–Chastity
5. Parigraha parimana–Limiting the possession.
6. Digvrata–Taking a life-long vow to limit worldly activity upto certain boundaries in all the ten directions.
7. Deshavrata–Taking a vow to limit worldly activity for a shorter period of time.

8. Anarthadanda vrata–Taking a vow not to commit sins like speaking ill of others, preaching of sinful deeds, giving objects of offence, reading or hearing bad books.
9. Samayika–Contemplating on the self at fixed hours every day.
10. Proshadhopavasa–Fasting on four days in a month, on the 8th and the 14th of the bright half and the dark half of every month
11. Bhoga Upabhoga-parimana.-Limiting the use of things which can be enjoyed only once like food, drink etc., and of things which can be enjoyed again and again such as dress, cushion, umbrella etc.
12. Atithi-samvibhaga.-Taking a vow to feed an ascetic, a righteous house-holder or an afflicted, poor and hungry person before taking his food.

Of these twelve vows we shall study the numbers 1,5,6, and 7 which are relevant for our purpose.

Ahimsa. This is based on the fact that all lives are sacred and all have a right to live and march on the path of evolution. All men are equal to whichever country, race, colour or creed they might belong There can be no social inequality and no inferiority or

superiority complex among them. Through Ahimsa, Mahatma Gandhi has not only gained political freedom for the country but he has gone a great way to get the social inequality removed.

Parigraha–parimana. Jainism teaches that every man should have a limit for his possessions. As a necessary corollary it follows that he should fix a limit for the acquisition of his wealth. After reaching that limit he should retire and give room for others to earn. For example if a lawyer retires from his profession after acquiring the wealth which he has fixed for himself, he will be creating chances to his juniors to take his place and earn. Similarly the business people also should do. If people understand the significance of this vow and follow it closely, the unequal distribution of wealth can be gradually removed. According to the Jaina Ethics it is said that too much of worldly activity and too much of attachment for worldly things will lead a soul to hell

Digvrata and Deshavrata. Limiting one's activities in all directions for the whole life time and limiting one's activities within certain boundaries for a limited time

These are not merely religious vows They are of much economical importance. A person who practises these vows has to depend upon things of his own place or village or limited area. He cannot send for

things from outside, nor send out things from his place. He has to depend upon his own people. In a village if the majority of the people begin to practise this vow, the village, out cf necessity, has to become a self supporting unit and the people would feel self-contented and self sufficient. The advice of Mahatma Gandhi to boycot foreign goods was perhaps based upon this vow, fully conversant of Jaina vows, as he was.

This is not a difficult vow to practise. Even today we find in South India some villages where the Jainas depend entirely on their own village products and manufactured things.

It is further enjoined that the gift of food, of medicine, of learning, and of protection should be given to the deserving and to the needy If these vows are strictly followed on a wide scale without any transgressions, social inequality and economic distress will soon vanish and all people will have enough food, clothing, shelter and comfort.

JAINAM JAYATU SHASANAM

जैनदर्शनसारः

प्रथमोऽध्यायः

॥ मङ्गलम् ॥

श्रीमंतं सन्मतिं सिद्धं नत्वा सद्गतिदायकम् ।
जैनदर्शनसाराख्यं निबंधमभिदध्महे ॥

ग्रन्थ-संगतिः

आत्मनः परमहितप्रतिपादनं जैनदर्शनस्य प्रयोजनं । तस्य परमहितं तु मोक्षः । स एव परमपुरुषार्थः । मोक्षस्तु आत्यंतिकाऽव्याबाधसुखस्वरूपः । स तु न केवलाज्ज्ञानान्नापि ज्ञाननिरपेक्षाच्चारित्रान्नापि एतद्द्वयानपेक्षाद् दर्शनादपि तु समुदितैरेभिः त्रिभिः सम्यक्त्वविशिष्टैः प्राप्यते । तथाचोक्तं तत्त्वार्थाधिगमे मोक्षशास्त्रे सम्यग्दर्शनज्ञानचारित्राणि मोक्षमार्गः १।१।

सम्यग्दर्शनं हि आत्मेतरविवेकरूपं । आत्मेतरविवेकस्तु तत्त्वार्थश्रद्धानात् समुपलभ्यते । तत्वार्थाश्च जीवाजीवास्रवबंधसंवरनिर्जरामोक्षाख्याः सप्त । जीवश्चेतनालक्षणोऽजीवस्तद्विपरीतः । पुण्यपापागमद्वाररूप आस्रवः । आत्मकर्मणोरन्योन्यप्रदेशानुप्रवेशात्मको बंधः । आस्रवनिरोधलक्षणः संवरः । कर्मैकदेशसंक्षयात्मिका निर्जरा । कृत्स्नकर्मविप्रमोक्षलक्षणो मोक्षः ।

जीवतत्त्वविवेचनम्

जीवति प्राणिति चतुर्भिरिंद्रियबलायुःश्वासोच्छ्वासाख्यैः प्राणै-र्व्यवहारेण, निश्चयनयेन तु स्वचेतनात्मकस्वभावेन, स जीवः, स एवात्मशब्देनाप्युच्यते। जीवोऽयमुपयोगमयोऽमूर्तिः कर्त्ता, स्वदेहपरि-णामः, भोक्ता, ऊर्ध्वगतिस्वभावश्च। तस्य द्वौ भेदौ, संसारस्थो मुक्तश्चेति। तथा चोक्तं द्रव्यसंग्रहे:—

जीवो उवओगमओ, अमुत्ति कत्ता सदेहपरिणामो।
भोत्ता संसारत्थो सिद्धो सो विस्ससोड्ढगई॥

"जीवसिद्धिः चार्वाकं प्रति, ज्ञानदर्शनोपयोगलक्षणं नैयायिकं प्रति, अमूर्त्तजीवत्वं भट्टचार्वाकद्वयं प्रति, कर्मकर्तृत्वस्थापनं सांख्यं प्रति, स्वदेहप्रमितित्वं नैयायिक-मीमांसक-सांख्यत्रयं प्रति, कर्म-भोक्तृत्वसिद्धिः बौद्धं प्रति, संसारस्थत्वं सदाशिव प्रति, सिद्धत्वं भट्ट-चार्वाकद्वयं प्रति, ऊर्ध्वगति–स्वभावकथनं माण्डलिक ग्रन्थ कारं प्रति इति मतार्थो ज्ञातव्यः।"

अधुनैतेषां जीवस्वभावनां प्रत्येकं संक्षेपतो वर्णनं क्रियते-

उपयोगमयत्वं—उपयोगमयत्वं हि दर्शनज्ञानस्वभावात्मकत्वं दर्शनज्ञानस्वभावातिरिक्तजीवलक्षणस्याभावात्।

ननु ज्ञानं प्रकृतेर्धर्मः कथं तस्य जीवस्वभावत्वमिति न वाच्यम्, तस्य प्रकृतिधर्मत्वाभावात्। तस्या अज्ञत्वात्। आत्मनश्चेतनत्वा त्तस्यैव ज्ञत्वात्। चेतनत्वज्ञत्वयोरविनाभावात्। न च मुक्तात्मनि

ज्ञानाभावाच्चेतनत्वज्ञत्वयो र्न व्याप्तिरिति वक्तव्यं, मुक्तात्मनोऽनन्तदर्शनज्ञानोपयोगमयत्वात् ।

अमूर्तित्व—मूर्तिर्हि रूपादिसंस्थानपरिणामः । न च स जीवस्यास्ति, तस्य रूपरसगन्धस्पर्शात्मिकत्वाभावात् ।

ननु चात्मनः पृथिव्यादिचतुष्टयात्मकत्वाद् रूपाद्यात्मकत्वमिति चेन्न । अचेतनेभ्यश्चैतन्योत्पत्त्ययोगात् । न चात्मनि पृथिव्यादिगुणाधारणेरणाद्रवोष्णतालक्षणोऽन्वयो दृश्यते । यदि भूतचतुष्टयात्मकत्वमात्मनः स्वीक्रियेत तर्हि तद्दिनजातबालकस्य स्तनादावभिलाषाभावप्रसंगः स्यात् । अभिलाषो हि प्रत्यभिज्ञाने सति भवति, प्रत्यभिज्ञानं च स्मरणे, स्मरणं चानुभवे भवतीति पूर्वानुभवः सिद्धः । मध्यदशायां तथैव व्याप्तेः । अन्यथा पूर्वजन्मस्मृतिर्न स्यात् । मृतानां रक्षोयक्षादिकुलेषु स्वयमुत्पन्नत्वेन कथयतां दर्शनाच्च सनातन आत्मा सिद्धः तथा चोक्तंः—

तदर्हजस्तनेहातो रक्षोदृष्टेर्भवस्मृतेः ।
भूतानन्वयनात् सिद्धः प्रकृतिज्ञः सनातनः ॥

तथा च न तदानीमेव पृथिव्यादिचतुष्टयसंयोगादात्मन उत्पत्तिर्युक्तिपथप्रस्थायिनी । कर्मबंधापेक्षया व्यवहारनयमाश्रित्योपचारतस्तस्य मूर्तिमत्वस्वीकारे तु न काचन क्षतिः । तथा चोक्तं—

वण्ण रस पंच गंधा दो फासा अट्ठ णिच्चया जीवे ।
णो संति अमुत्ति तदो ववहारा मुत्ति बंधादो ॥

कर्तृत्वं—व्यवहारनयादयमात्मा ज्ञानावरणादीनां पुद्गलकर्मणां घटपटादीनां च, अशुद्धनिश्चयनयाद् रागद्वेषादीनामशुद्धभावानां, शुद्धनिश्चयनयाच्च स्वकीयशुद्धभावानां कर्त्ता। आत्मनो यदि कर्तृत्वं नांगीक्रियेत तर्हि तस्य भोक्तृत्वमपि न स्यात्। न च कर्तृत्व-भोक्तृत्वयोः कश्चन विरोधः, अन्यथा भोक्तुर्भुजिक्रियायाः कर्तृत्वं न स्यात्। नचान्यस्य कर्तृत्वमन्यस्य भोक्तृत्वमन्यथा कृतनाशाकृताभ्यागमप्रसंगः स्यात्, ततः आत्मनः कर्तृत्वं तर्कसिद्धम्।

स्वदेहपरिमाणत्वं—यावदयं कर्मभिर्न विमुच्यते तावत् स्वकर्म-विपाकवशात् संसार एव परिभ्रमति। कदाचिन्मनुष्यः, कदाचिद्देवः कदाचिन्नारकः, कदाचिच्च तिर्यक्षु समुत्पद्यते। हिंसाऽसत्यस्तेयाब्रह्म-परिग्रहाख्यैरशुभैस्तद्विरतिरूपैः शुभैश्च भावैः पापं पुण्यं च समुपार्ज्य शोभनाशोभनशरीरं लभते। यादृशमणुमहद्वा शरीरं विन्दति तावत्प्रमाणः प्रदेशसंहारविसर्पवत्वात् प्रदीपवत् सकोचविकास-शाली भवति। पिपीलिकाशरीरस्थ एवात्मा यदा हस्तिशरीरमाप्नोति तदा तत्प्रमाणो भवति। तथा च नात्मा व्यापकः।

ननु आत्मा व्यापको द्रव्यत्वे सति अमूर्तत्वात्, इत्यनुमानात्तस्य व्यापकत्वं सिद्ध्यति इति चेन्न, अत्र यदि रूपादिलक्षणं मूर्तत्वं तत्प्रतिषेधोऽमूर्तत्वं, तदा मनसा व्यभिचारः, अथासर्वगतद्रव्यपरिमाणं मूर्तत्वं, तत्प्रतिषेधस्तथा चेत्, परं प्रति साध्यसमो हेतुः। यच्चापर-मनुमानमात्मा व्यापकः अणुपरिमाणानधिकरणत्वे सति नित्यत्वात्। तदपि न समीचीनं। आत्मनः सर्वथा नित्यद्रव्यत्वाभावात्। नित्यस्य क्रमाक्रमाभ्यामर्थक्रियाविरोधात्, तस्य कथंचिन्नित्यानित्यात्मकत्वं।

द्रव्यापेक्षया हि तस्य नित्यत्वं पर्यायापेक्षया चानित्यत्वम्। जैनदृष्टौ सर्वेषां पदार्थानां परिणामिनित्यतास्वीकरणात्। अणुपरिमाणानधिकरणत्वमपि पर्युदासप्रसज्यपक्षाभ्यां चिंत्यमानं न सौस्थ्यमाभजतीति ज्ञातव्यम्।

नाप्यात्मा वटकणिकामात्रं, कमनीयकांताकुचजघनादिसंस्पर्शकाले प्रतिलोमकूपमाह्लादनाकारस्य सुखस्यानुभवात्। तस्य वटकणिकामात्रत्वस्वीकारे सर्वाङ्गीणरोमाञ्चादिकार्योदयायोगात्। आला तचक्रवदाशुवृत्या क्रमेणैव तत्सुखमिति नोपपत्तियुक्त। पर्यापरान्तः-करणसंबंधस्य तत्कारणस्य परिकल्पनायां व्यवधानप्रसंगात्। यदि परापरांतःकरणयोगो न स्वीक्रियेत तर्हि सुखस्य मानसप्रत्यक्षत्वं न स्यात्।

न च स्वदेहप्रमितिरात्मा इत्यत्रापि प्रमाणाभावात् सर्वत्र संशय इति वाच्यं। तत्साधकस्यानुमानस्य सद्भावात्। तथाहि देवदत्तात्मा तद्देह एव तत्र सर्वत्रैव च विद्यते, तत्रैव तत्र सर्वत्रैव च स्वासाधारणगुणाधारतयोपलंभात्। यो यत्रैव यत्र स्वासाधारणगुणाधारतयोपलभ्यते, स तत्रैव तत्र सर्वत्रैव च विद्यते। यथा देवदत्त गृह एव तत्र सर्वत्रैत्र चोपलभ्यमानः स्वासाधारणभासुरत्वादि गुणः प्रदीपः तथा चायं तस्मात्तथेति। आत्मनोऽसाधारणगुणाश्च ज्ञानदर्शनसुखवीर्यलक्षणास्ते च सर्वाङ्गीणास्तत्रैव चोपलभ्यंते। तथा चाहुः—

सुखमाल्हादनाकारं, विज्ञानं मेयबोधनम्।
शक्तिः क्रियानुमेयास्याद्यूनः कांतासमागमे॥

तस्मादात्मा स्वशरीरप्रमाण एव युक्तिसमर्थितः। न चात्मेंद्रिय-मनोरूपः, द्रव्येंद्रियद्रव्यमनसोः पुद्‌गलात्मकत्वेन जडत्वात्। इंद्रियादिविनाशेपि आत्मनोऽवस्थानात्।

भोक्तृत्वं—यथाऽयमात्मा स्वकर्मणां स्वकीयभावानां च कर्त्ता तथैव तेषां फलभोक्ताऽपि। व्यवहारनयात् स पौद्गलिककर्मफलं प्रभुङ्क्ते निश्चयनयनस्तु आत्मनश्चेतनभावं। यद्यन्यः कर्ता स्यादन्यश्च भोक्ता स्यात् तदा स्वयं कृतं कर्म निरर्थकं भवेत् प्रयत्नश्च सर्वोऽपि निष्फलः स्यात्।

ऊर्ध्द्वगतिस्वभावत्वं—वस्तुतोऽयमात्मा ऊर्ध्द्वगतिस्वभावः कर्मबंधनपारतंत्र्यात्तु यत्र गंतुं कर्म प्रेरयति तत्रैव गच्छति। यदा तु चतुर्भिः प्रकृतिप्रदेशस्थित्यनुभागाख्यैर्बंधैः सर्वतोमुक्तो भवति तदा स्वभावत ऊर्ध्द्वमेव व्रजति। कर्मबद्धस्तु जीवः स्वस्वकर्मानुसारं विदिशातिरिक्तां गतिं लभतेऽनुश्रेणि।

इत्थं जीवत्वादिस्वभावैः समवित एषः जीवो द्विविधः संसारस्थः सिद्धश्च। यो मिथ्यादर्शनज्ञानचारित्रैर्नानायोनिषु संसरति स संसारी। संसारी जीवः स्थावरत्रसभेदेन द्विविधः। तत्र पृथिवीजलते-जोवायुवनस्पतयः स्थावराः। कृम्यादयोद्वींद्रियत्रींद्रियचतुरिंद्रिय पंचेंद्रियाः त्रसाः। पंचेंद्रियाअपि समनस्काऽमनस्कभेदेन द्विप्रकाराः। जीवानां चतुर्दशजीवसमासचतुर्दशमार्गणाचतुर्दशगुणस्थान-विकल्पैरपि अनेकभेदा भवंति। ते च सर्वे परमागमाद्‌ह्याः जीवस्याऽयं संसारित्वभेदोऽशुद्धनयादेव। शुद्धनयात्तु सर्वे जीवाः शुद्धाएव।

सिद्धत्वं—जीवोऽयं गुप्तिसमितिधर्मानुप्रेक्षापरीषहजयचारित्रै-

भावितात्मा बाह्याभ्यन्तरद्विविधेन तपसा समुपात्तशक्तिः श्रुतज्ञानाविचलपर्यायात्मकेन शुक्लध्यानाग्निना निर्दग्धकर्मेंधनो यदा समुपात्तमनुष्यशरीरं परित्यज्य चरमशरीरात् किंचिन्न्यूनपरिणामो लोकाग्रस्थाने सिद्धत्वं प्राप्नोति तदा तस्याष्टकर्मविनाशादष्टौगुणाः प्रादुर्भवंति—ज्ञानावरणक्षयादनंतज्ञानं, दर्शनावरणक्षयादनंतदर्शनं, अन्तरायक्षयादनंतवीर्यं, वेदनीयक्षयादव्याबाधत्वमिन्द्रियजनितसुखाभावो वा, मोहनीयक्षयात् परमं सम्यक्त्वं सुखं वा। आयुः क्षय तःपरमसौक्ष्म्यमुत्पत्तिमरणाहतिर्वा। नामक्षयात् परमावगाहनम् मूर्तत्वं वा। गोत्रक्षयादगुरुलघुत्वमुभयकुलाभावोवा।

अयं जीव एवात्मशब्देनाऽपि प्रोच्यत इति पूर्वमुक्तं। अध्यात्मभाषया एष आत्मा त्रिविधोप्यस्ति बहिरात्मा, अंतरात्मा, परमात्माचेति। शरीरादौ य आत्मबुद्धिं करोति स बहिरात्मा, तद्विपरीतो जातात्मेतरविवेक अंतरात्मा, विमुक्तकर्ममलकलङ्कश्च परमात्मा प्रोच्यते। परमात्मा साध्यः अंतरात्मा च साधनं बहिरात्मा तु हेयः। न चैतेषु त्रिषु आत्मसु द्रव्यार्थादेशात् कोपि भेदोऽस्ति। पर्यायार्थादेशात्तु भेदः स्पष्ट एव। एक एवात्मा पर्यायेण त्रिरूपः प्रोच्यते। यथा मनुष्यत्वापेक्षया सर्वे मनुष्याः समानाः। राजापि मनुष्यो रङ्कश्चापि मनुष्यो, न कश्चन तत्र भेदोऽस्ति। मनुष्यगणनावसरे सामान्येनैव सर्वेषां गणना विधीयते। तथैव आत्मत्वसामान्येन नैते कंचनापि भेदमर्हंति। सर्वेष्वात्मसु परमात्मत्वाभिभावशक्तिर्विद्यते। केवलं तच्छक्तिप्रकटनाय प्रयत्नोऽपेक्ष्यः। नचात्रेश्वराख्यो भिन्न आत्मा। परमात्मन एवेश्वरत्वात्। एष भेदस्तु कर्मकृतः। यथा

शुद्धाशुद्धकांचनयोः किट्टकालिकादिकृतः भेदः। एतदपसंगे तु निखिलमपि कांचनं समानमेव। तथैवात्मान अपि सर्वे समानाः एव कर्मापसरणे।

ये स्वात्मनो नरनारकादिपर्यायकृतं जातिकुलादिकृतं शरीरकृतं च भेदं वास्तविकं मन्यंते, ते मूढा बहिरात्मान एव। न तेषां कदाचनापि मुक्तिः स्यात्। तथा चोक्तं पूज्यपादेन महामनसा—

बहिरात्मेंद्रियद्वारैरात्मज्ञानपराङ्मुखः
स्फुरितश्चात्मनो देह–मात्मत्वेनाध्यवस्यति।
नरदेहस्थमात्मान–मविद्वान् मन्यते नरम्।
तिर्यञ्चं तिर्यगङ्गस्थं सुराङ्गस्थं सुरं तथा
नारकं नारकाङ्गस्थं न स्वयं तत्त्वतस्तथा।
अनंतानंतधीशक्तिः स्वसंवेद्योऽचलस्थितिः।

कर्मबंधनबद्ध एवात्मा यदा गुरूपदेशादभ्यासात्स्वसंवित्तेश्च स्वपरांतरं विजानाति तदा मोक्षाभिमुखो भवति। स एव च संसारसौख्यमोक्षसौख्ययोर्वस्तुतोऽन्तरमनुभवति। तदैव तस्य स्वानुभूतिः प्राप्ता भवेत्।

का स्वानुभूतिरिचेत् मनोविश्रांत्यात्मिकः स्वोत्थसुखास्वाद एव सेति। एतादृशोमनुभूतिमनुभवत्यंतरात्मा।

वस्तुतस्तु बाह्यागुरूपदेशो निमित्तमात्रं। ततः स्वयमेवात्मना स्वोत्थाने बद्धपरिकरेण भवितव्यम्। अन्यथा बाह्यनिमित्तं न किंचिदभिलषितं पुष्णाति। निमित्तान्यन्वेषयतो जना लौकिकार्थेऽपि न

कृतार्था भवति किं पुनरलौकिककार्थे। आत्मोत्थानं चाविद्याविनाशात् अविद्याविनाशश्च स्वकीयज्ञानमयज्योतिषा। तदेवाविद्याभिदुरं। तस्यैव पृच्छा कर्तव्या मुमुक्षुभिस्तस्यैवान्वेषणां दर्शनं च। तेनैवाऽयमात्माऽविद्यामयं पररूपं विनाश्य विद्यामयं स्वकीयरूपं प्राप्नुयात्। तथा चाहुर्महर्षयः—

अविद्याभिदुरं ज्योतिः परं ज्ञानमयं महत्,
तत् प्रष्टव्यं तदेष्टव्यं तद्द्रष्टव्यं मुमुक्षुभिः।
तद्ब्रूयात् तत्परान् पृच्छेत् तदिच्छेत् तत्परो भवेत्,
येनाविद्यामयं रूपं त्यक्त्वा विद्यामयं व्रजेत्।

यश्चात्मविमुखोऽविद्वान् पुद्गलद्रव्यमभिनंदति तदेवचात्मसात् कर्तुं प्रयतते। तत्संयोगे हर्षति तद्वियोगे च दुःखीयति तदेव च स्वात्मोन्नतिकारणामभिमन्यते तस्य बहिरात्मनः तत्कर्मनोकर्मरूपं पुद्गलद्रव्यं चतुर्गतिषु न कदाचिदपि सामीप्यं मुंचति। तस्य यत् किंचित् सौख्यं भवति तत् कर्माधीनमनात्मतंत्रं, सांतं, दुःखविमिश्रितं पापबीजं च। अतो बहिरात्मत्वं विहायान्तरात्मत्वलब्धौ प्रयत्नोविधेयः। स एव धर्म्यशुक्लध्यानबलेनोत्तरोत्तरमात्मगुणस्थानान्यारोहति। बहिरात्मा तु प्रथमं मिथ्यादृष्टिगुणस्थानमेवनातिक्रमते। कर्मचेतनाकर्मफलचेतनाविष्ट एष ज्ञानचेतनाविरहितः कर्मकरणे कर्मफलभोगे चासक्तः न कदापि शान्तिमधिगच्छति। अंतरात्मा तु ज्ञानचेतनाभावितान्तःकरणः सम्यग्दृष्टिः कर्दमाक्तहेमकमलवत् निर्लेपः स्वात्मानंदमनुभवति।

तथैव पुण्यपापाख्यस्य कर्मणोऽपि पुद्गलात्मकत्वमेव । स्यादेतत् कर्मणः पुद्गलात्मकत्वमसिद्धमात्मगुणत्वात्तस्येति न वक्तव्यं, तस्यात्मगुणत्वाभावात् । किं कारणमितिचेत्–अमूर्तेरनुग्रहोपघाताभावात् । यथाकाशममूर्तं दिगादीनाममूर्तानांनानुग्राहकमुपघातकं च, तथैवामूर्तं कर्मामूर्तेरात्मनोरनुग्रहोपघातयोः हेतुर्न स्यात् ।

ननु पुण्यपापाख्यमदृष्टं धर्माधर्मनाम्ना प्रोच्यमानं कर्म आत्मगुण एवेति चेन्न, अदृष्टस्यात्मगुणत्वासंभवात् । यदि तत् आत्मगुणः स्यात्तदा न कदापि तस्य संसारहेतुत्वं भवेत् । न च स्वगुण एव कस्यचिद् बंधहेतुर्दृष्टः श्रुतो वा । अन्यथा न कदापि तस्य मुक्तिः संभवेत् । अतः कर्मणः पौद्गलिकत्वमेवाङ्गीकार्यं । तथैव तमश्छाया तपोद्योतादीनामपि पौद्गलिकत्वमेवेंद्रियग्राह्यत्वात् ।

पुद्गलस्य संक्षेपतो द्वौ भेदौ, अणुस्कन्धभेदात् । प्रदेशमात्र भाविस्पर्शादिपर्यायप्रसवसामर्थ्येन अण्यन्ते शब्द्यन्ते इति अणवः । अणवो हि सूक्ष्मत्वादात्मादयः आत्ममध्याः आत्मान्ताश्च । स्थूल भावेन ग्रहणनिक्षेपादिव्यापारस्कन्धनात् स्कन्धा इति संज्ञायते । यद्यपि द्व्यणुकादयः केचित् स्कन्धाः ग्रहणनिक्षेपणादिव्यापा रायोग्यास्तथापि रूढौ क्रिया क्वचित् सती उपलक्षणत्वेनाश्रीयत इति तेष्वपि स्कन्धाख्या प्रवर्तते । कथमनयोरुत्पत्तिरितिचेत्— अणवो हि भेदादेवोत्पद्यन्ते । स्कन्धास्तु केचिद् भेदात्, केचित् संघातात्, केचिच्च द्वाभ्यामेताभ्यां, अन्यतो भेदेन अन्यस्य च संघातेन इति । यस्तु स्कन्धोऽचाक्षुषः स भेदसंघाताभ्यां चाक्षुषो भवति । सत्यपि तद्भेदे अन्यसंघातात् सौक्ष्म्यपरिणामपरित्यागे स्थौल्यो-

त्पत्तौ चाक्षुषो भवति ।

ननु पुद्गलानां बन्धोत्पत्तौ कोहेतुरिति चेत्—एतत्स्निग्धरूक्ष-गुणादेवैतेषां बन्धो भवति । स्निग्धत्वं हि चिक्कणा गुणलक्षणास्तस्य पर्यायः तद्विपरीतपरिणामो हि रूक्षत्वं एष बन्धो द्व्यधिकगुणयोः पुद्गलयोर्भवति, न चैतन्न्यूनाधिकयोः बन्धे च सति द्व्यधिकगुणः स्कन्धः स्वपारिणामिको भवति, यथा क्लिन्नो गुडोऽधिकमधुररसः परीतानां रेणवादीनां स्वगुणोत्पादनात् पारिणामिकः इति ।

धर्माधर्मद्रव्यसिद्धि—धर्मद्रव्यलक्षणं–जीवपुद्गलानां गतिरूपपरि-णतानामुदासीनतया गतिहेतुत्वं यथा जलं मत्स्यगमने । अधर्म-द्रव्यलक्षणं च तेषां तथैव स्थितिरूपपरिणतानां स्थितिहेतुत्वं यथा पथि गच्छतामातपक्लान्तानां छाया । न चेमौ धर्माधर्मौ तेषां गतिस्थित्योः प्रेरकौ अपितु स्वयं तथापरिणाममानानां तेषामुदासीनौ हेतू । अतएव तुल्यबलत्वात्तयोर्गतिस्थितिप्रतिबंधारेकाऽपि निरस्ता ।

ननु प्रमाणाभावादनुपलब्धेश्च न धर्माधर्मद्रव्यास्तित्वमितिचेन्न. अनुमानतस्तयोरस्तित्वसिद्धेः । तथाहि–विवादापन्नाः सकलजीव-पुद्गलाश्रयाः सकृद्गतयः साधारणबाह्यनिमित्तापेक्षा युगपद्भाविगति-त्वात्, एकसरः सलिलाश्रयानेकमत्स्यगतिवत् । तथा सकलजीव-पुद्गलस्थितयः साधारणबाह्यनिमित्तापेक्षा युगपद्भाविस्थितित्वात् एक कुण्डाश्रयानेकबदरादिस्थितिवत् । यः साधारणं निमित्तं स धर्मोऽधर्मश्च । ताभ्यां विना तद्गतिस्थितिकार्यस्यासंभवात् ।

परस्परं पदार्थाः गतिस्थितिपरिणामहेतवः इति चेन्न, परस्परा-

श्रयप्रसंगात्। ननु पृथिव्यादय एव साधारणनिमित्तानि गतिस्थित्योः इतिचेन्न, गगनवर्तिपदार्थगतिस्थितीनाम् तदसंभवात्। ननु नभ एव साधारण निमित्तं तर्ह्यस्तु इतिचेन्न, तस्यावगाहनिमित्तत्वप्रतिपादनात्। तस्यैकस्यैवानेककार्यनिमित्ततायामनेकसर्वगतपदार्थपरिकल्पनानर्थक्यात्। कालादिकार्याणामपि नभोनिमित्तकत्वोपपत्तेः। यदि कार्यविशेषात् कालादीनां भिन्नत्वं तर्हि धर्मादीनामपि, सर्वथा विशेषाभात्।

यच्चोक्तमनुपलब्धेरिति तन्न, अन्यथा सर्वेषामनुपलब्धानामसिद्धिप्रसंगस्ततो धर्माधर्मद्रव्यास्तित्वसिद्धिः। इमे च धर्माधर्मद्रव्ये न पुण्यपापात्मके, ततः सर्वथाभिन्नात्मकत्वात्। पुण्यपापं हि पौद्गलिकमिमे चापौद्गलिके निष्क्रिये च, इमे हि लोकाकाशे सर्वव्यापके ननु धर्माधर्मयोः निष्क्रियत्वात् जीवपुद्गलानां गतिहेतुत्वं नोपपद्यते। क्रियावतामेव जलादीनां मत्स्यादीनां गतिहेतुत्वदर्शनात्। नैष दोषः बलाधाननिमित्तत्वात्। एते हि गतिस्थितिपरिणतानां बलाधानं कुर्वतः न तु स्वयं प्रेरयतः।

आकाशद्रव्यम्—यस्मिन् सर्वे पदार्थाः अवकाशमाप्नुवंति तदाकाशं। आकाशं सर्वेषामाधारः धर्मादयश्चाधेयाः। यदि धर्मादीनां लोकाकाशमाधारः आकाशस्य कः आधारः इति। आकाशस्य नास्ति कश्चनान्यः आधारः तस्य स्वप्रतिष्ठत्वात्। यद्याकाशं स्वप्रतिष्ठं धर्मादीन्यपि स्वप्रतिष्ठान्येव। अथ धर्मादीनामन्य आधारः कल्प्यते आकाशस्याप्यन्यः आधारः कल्प्यः, तथा सत्यनवस्थाप्रसंगः इति चेन्नायं दोषः, आकाशादन्यस्याधिकपरिणामस्य द्रव्यस्याभावात्

कुत्राकाशं तिष्ठतु। सर्वतोऽनन्तं हि तत्. ततो धर्मादीनामधिकरणमाकाशमित्युच्यते। तदपि व्यवहारनयवशात्। एवंभूतनयापेक्षया तु सर्वाणि द्रव्याणि स्वप्रतिष्ठान्येव। अत्राधाराधेयकल्पना साध्यं फलं त्वेतावन्मात्रमेव यद्धर्मादीनि लोकाकाशाद् बहिः न संतीति।

ननु लोके पूर्वोत्तरकालभाविनामाधाराधेयभावोदृष्टः यथा कुण्डे बदरादीनां। न तथाऽकाशं पूर्वं धर्मादीनि चोत्तरकालभावीनि अतो न व्यवहारनयापेक्षयाऽपि आधाराधेयकल्पनोपपत्तिः। नैष दोषः युगपद्भाविनामप्याधाराधेयभावदर्शनात् यथा घटे रूपादयः शरीरे हस्तादयः।

एतदाकाशं द्विविधं लोकाकाशमलोकाकाशं च। यत्र धर्मादीनि द्रव्याणि लोक्यंते तल्लोकाकाशं, ततो बहिः सर्वतोऽनंतमलोकाकाशं। अयं लोकालोकविभागस्तु धर्माधर्मास्तिकायसद्भावात् ज्ञातव्यः। एतद्द्वयाभावे गतिस्थित्योरभावाल्लोकालोकविभागो न स्यात्। तस्मादुभयसद्भावाल्लोकालोकविभागस्थितिः।

एतानि चत्वारि अजीवद्रव्याणि पूर्वोक्तं जीवद्रव्यं च मिलित्वा पंचास्तिकायाः प्रोच्यंते, प्रदेशबहुत्वात् काया इव कायाः। धर्माधर्मैकजीवानामसंख्येयप्रदेशत्वात् , आकाशस्यानंतप्रदेशत्वात्, पुद्गलानां च संख्येयाऽसंख्येयाऽनंतप्रदेशत्वादिति। प्रदेशः किं लक्षण इति चेत्—यावदाकाशं परमाणुना (अविभागिना पुद्गलांशेन) अवष्टब्धं तावत् प्रदेश इति कथ्यते। स तु प्रदेशः सर्वाणुस्थानदानार्हः।

कालद्रव्यम् - कालोहि वर्तना लक्षणः। यः स्वयं परिवर्तमानानां वस्तूनां परिवर्तनायां निमित्तकारणं भवति स एव कालः। पदार्थाः हि स्वयं परिणमंते न च कालस्तान् परिवर्तयितुं प्रेरयति अपि-तूदासीनतया तत्र कारणं भवति। एष कालो द्विविधः परमार्थकालो व्यवहारकालश्च। व्यवहारकालोहि द्रव्यपरिवर्तनरूपः अयमेव मुख्यः कालः। एषोऽसंख्यकालाणुरूपः तेचासंख्यकालाणवोनिष्क्रियाः प्रत्येकमेकैकस्मिन लोकाकाशप्रदेशेऽवस्थिताः संति रत्नराशिवत् परस्परासंबद्धाः।

व्यवहारकालस्तु परिणामादिलक्षणः। द्रव्यस्य धर्मान्तरनिवृति-धर्मान्तरोपजननरूपोऽपरिस्पन्दात्मकः पर्यायः परिणामः, जीवस्य क्रोधादिः पुद्गलस्य वर्णादिः धर्माधर्माकाशानामगुरुलघुगुणवृद्धिहानि कृतः। आदिशब्देन क्रिया परत्वापरत्वे च गृह्येते। एष व्यवहार-कालस्त्रेधाव्यवतिष्ठते भूतो वतमानो भविष्यन्निति। तत्र परमार्थकाले कालव्यपदेशो मुख्यः, भूतादिव्यपदेशोगौणः। व्यवहारकाले च भूतादिव्यपदेशोमुख्यः, कालव्यपदेशो गौणः क्रियावद् द्रव्यापेक्षत्वात् कालकृतत्वाच्चेति।

ननु पुद्गलाणुवत् कालाणूनामपि कथं न अस्तिकायत्वमिति चेन्न मुख्यवृत्त्या उपचारतोऽपि वा कालाणूनामस्तिकायत्वासभवात्। एकस्य पुद्गलाणोस्तु यद्यपि मुख्यवृत्यास्तिकायत्वं नास्ति तथापि नानास्कंधप्रदेशापेक्षयोपचारतस्तस्याऽस्तिकायत्वाभिधानं। पुद्गलाणुः कदाचित् स्कंध संबंद्ध आसीत् तादृशोभविष्यति वा। कालाणोस्तु न तादृशोपचारसभावना तस्य सर्वदा पृथगवस्थानात्।

ननु जीवादीनि षड्द्रव्याणि भवद्भिः प्रोक्तानि परं नैतत् परिगणनमविकलम् द्रव्यस्य पृथिव्यप्तेजोवाय्वाकाशकालदिगात्मभेदेन नवविधत्वादिति चेन्न, पृथिव्यप्तेजोवायुमनांसि पुद्गलद्रव्येऽन्तर्भवति, रूपरसगन्धस्पर्शवत्त्वात्। वायुमनसोरूपादियोगाभाव इति न वाच्यं। वायुस्तावद्रूपादिमान् स्पर्शवत्वाद् घटवत्। चक्षुरादिकरणग्राह्यत्वाभावाद्रूपाद्यभाव इति चेत् परमाण्वादिष्वपि रूपाभावः स्यात्। मनो द्विविधं, द्रव्यमनो भावमनश्च। तत्र भावमनो ज्ञानं तस्यात्मगुणत्वादात्मन्यन्तर्भावः। द्रव्यमनश्च रूपादियोगात् पुद्गलद्रव्यविकारः। रूपादिवन्मनः ज्ञानोपयोगकरणत्वाच्चक्षुरिन्द्रियवत्। ननु अमूर्तेऽपि शब्दे ज्ञानोपयोगकरणत्वदर्शनाद् व्यभिचारी हेतुरिति चेन्न, तस्य पौद्गलिकत्वात् मूर्तिमत्त्वोपपत्तेः। ननु यथा परमाणूनां रूपादिमत्कार्यत्वदर्शनाद्रूपादिमत्वं न तथा वायूनां मनसां च रूपादिमत्कार्यं दृश्यते इति चेन्न तेषामपि तदुपपत्तेः। सर्वेषां परमाणूनां सर्वरूपादिमत्कार्यत्वप्राप्तियोग्यत्वाभ्युपगमात्। न च केचित् पार्थिवादिजातिविशेषयुक्ताः परमाणवः सन्ति। जातिसङ्करेणारंभदर्शनात् दिशोऽप्याकाशेऽन्तर्भावः। आदित्योदयाद्यपेक्षया आकाशप्रदेशपंक्तिषु इत इदमिति व्यवहारोपपत्तेः।

आस्रवबंधसंवरनिर्जरामोक्षतत्त्वम्।

एतानि पंचतत्त्वानि पूर्वोक्तजीवाजीवतत्त्वद्वयनिमित्तकानि। ननु तत्त्वानामेतत्क्रमस्य कोहेतुरितिचेत् सर्वस्यफलस्यात्माधीनत्वादौजीवग्रहणम्। तदुपकारार्थत्वात्तदनंतरमजीवाभिधानं। तदुभय विषयत्वात्तदनंतरमास्रवग्रहणम्। तत्पूर्वकत्वात् तत्पश्चादबंधवचनम्।

कृतसंवरस्यबंधाभावात् तत्प्रत्यनीकप्रतिपत्त्यर्थं तदनंतरं संवरोक्तिः। संवरे सति निर्जरोपपत्तेः तदनुनिर्जराभिधानम्। अन्ते प्राप्यत्वान्मोक्षस्यान्ते वचनं कृतम्। यद्यपि जीवाजीवयोः सर्वेषामेषां पञ्चानामन्तर्भावः कर्तुं शक्यस्तथापि संसारमोक्षतद्धेतुप्रतिपत्तिप्रयोजनार्थाय पृथङ्निर्देश आवश्यकः।

तर्हि पुण्यपापयोरपि पृथग्ग्रहणं कर्तव्यमिति न वाच्यं। पुण्यपापयोरास्रवबंधभेदमात्रत्वात्। अत्रास्रवबंधयोः संसारहेतुत्वं संवरनिर्जरयोश्च मोक्षहेतुत्वमनुसंधेयम्।

आस्रवतत्त्वम्—आत्मनो येन परिणामेन पुण्यपापरूपं कर्म आस्रवति स परिणामः तत्कर्मागमनं चास्रव उच्यते। पूर्वोभावास्रवः अपरश्च द्रव्यास्रव इति अयं द्विधोऽप्यास्रवः प्रत्येकं साम्परायिकेर्यापथभेदाद्द्विविधः। मिथ्यात्वाविरतिप्रमादकषाययोगाः स्वोत्तरभेदविशिष्टाः परिणामाः भावास्रवत्वेन परिगण्यंते तद्धेतुककर्मपुद्गलानामागमनंच द्रव्यास्रवत्वेन।

ननु प्रत्येकशः कर्मणामास्रवकारणं किमिति चेत् ज्ञानदर्शनोपघातान्तरायमात्सर्यादीनि ज्ञानावरणदर्शनावरणास्रवकारणानि। दुःखशोकतापाक्रंदनवधपरिदेवनादयोऽसद्वेद्यस्य, भूतव्रत्यनुकंपादानक्षान्तिशौचादयः सद्वेद्यस्य धर्माद्यवर्णवादोदर्शनमोहस्य, कषायोदिततीव्रपरिणामश्चारित्रमोहस्य, बह्वारंभपरिग्रहत्वं नारकायुषः, माया तैर्यग्योनस्य, अल्पारंभपरिग्रहत्वं मानुषायुषः, सरागसंयमादयः सम्यक्त्वंच दैवस्य, मनोवाककायकौटिल्यमन्यथाप्रवृतिश्चाशुभशरीरादिनामकर्मणः, तद्विपरीतं शुभस्य नामकर्मणः, दर्शनविशुद्ध्यादयः

षोडशभावनाः तीर्थकरत्वस्य, परनिंदात्मप्रशंसादयः नीचगोत्रस्य, तद्विपर्ययो विनम्रवृत्त्युत्सेकाभावश्चोच्चगोत्रस्य, दानादिविघ्नकरणं चान्तरायस्यास्रवकारणम्।

बंध-तत्त्वम् - येन चेतनभावेन कर्म बध्यते स भावबंधः, द्रव्यबंधस्तु कर्मात्मप्रदेशानां परस्परानुप्रवेशः। द्रव्यबंधस्य चत्वारो भेदाः प्रकृतिस्थित्यनुभागप्रदेशाख्याः। तत्र प्रकृतिप्रदेशबंधौ कायवाङ्मनसांक्रियात्मकाद् योगात्, स्थित्यनुभागौ तु कषायाद्भवतः। वस्तुतस्तु-कषाय (क्रोधादि) एव बंधकारणं तस्यैव कर्मस्थितिकर्मफलशक्ति हेतुत्वात्। कषायाभावे तु एकादशादिगुणस्थानेषु कर्मबंधाभावात् तत्र हि केवलं योगनिमित्तकं कर्मास्रवति न च तत्रात्मना सह कर्म तिष्ठति फलं वा किंचित् प्रददाति अत एव स ईर्यापथ इत्युच्यते। प्रथमादिदशगुणस्थानेषु तु कषायसद्भावात् वास्तविकोबंधः। अत एव स सांपरायिक इत्युच्यते। संपरायः कषायः अथवा सपरायः संसारः, संपरायः पराभवो वा तत्प्रयोजनं कर्म साम्परायिकम्।

ननु तत्त्वार्थे मिथ्यात्वाविरतिप्रमादकषाययोगानां बंधहेतुत्वमुक्तं। द्रव्यसंग्रहादिषु च तेषां भावास्रवत्वम्। वस्तुतः एते भावास्रवाः सन्ति बंधहेतवो वा। अपि च कुत्रचिद् योगकषाययोरेवबंधहेतुत्वं, कुत्रचित् मिथ्यात्वाविरतिकषाययोगानां, कुत्रचिच्च पूर्वोक्तपंचानां बंधहेतुत्वम्। एतत् सर्वं कथमितिचेदित्थं:—

आस्रवो हि बंधहेतुर्भवति। तस्यबंधपूर्वपर्यायत्वादिति भावास्रवाणां मिथ्यात्वादीनां बंधहेतुत्ववचने कानुपपत्तिः। भावास्रवा हि द्रव्यबन्धनिमित्तकारणानि भावबंधस्य चोपादानकारणानि।

पञ्च बंधहेतुसंख्यानां विभिन्नत्वं तत्र तु केवलं विवक्षावैचित्र्यमेव-
कारणम्। बंधस्य हि चतस्रो विशेषता भवंति, पूर्वोक्ताः प्रकृतिस्थि-
त्यनुभागप्रदेशाख्याः। तत्र प्रकृति प्रदेशबंधयोः कारणं योगः स्थित्य-
नुभागयोश्चकषाय इति संक्षेपतो द्वयमेवाश्यकं बंधकारणम्।
विस्तरतस्तु गुणस्थानक्रमापेक्षया पूर्वोक्तं चतुष्टयं पंच वा कारणानि
भवंति। मिथ्यात्वाविरतिप्रमादानां वस्तुतः कषायस्यैव भेदत्वात्।

संवरतत्त्वम्—पूर्वोक्तकर्मास्रवनिरोधे आत्मनो यः परिणामः
कारणं भवति सः भावसंवरः। द्रव्यसंवरश्च तेषां कर्मास्रवाणां-
निरोधः। गुप्तिसमितिधर्मानुप्रेक्षापरीषहजयचारित्राणि भावसंवरस्य
भेदाः। एतेषां समवधाने मिथ्यात्वादिभावास्रवाणामभावात्। गुप्त्या-
दीनां सम्यग्दर्शनाद्यात्मकत्वात् मिथ्यात्वादीनां प्रतिपक्षत्वम्। कस्मिन्
गुणस्थाने कासां प्रकृतीनां संवरो भवतीति ग्रंथान्तराद् बोद्धव्यम्।

निर्जरातत्त्वम्—पूर्वसञ्चितं कर्मपुद्गलद्रव्यं येनात्मपरिणामेन यथा
कालं भुक्तरसं भूत्वा विशीर्यते सा भावनिर्जरा। एषा सविपाक-
भावनिर्जराऽपि प्रोच्यते। यत्तु कर्मपुद्गलद्रव्यं तपसा विशीर्यते साऽ
विपाकभावनिर्जरा। तेषां कर्मपुद्गलानामात्मनोगलनञ्च द्रव्यनिर्जरा
इति कथ्यते। यथैवागामिनां कर्मणां संवरो विपक्षस्तथैव सञ्चितानां
विपक्षा निर्जरा भवति।

मोक्षतत्त्वम्—सर्वेषां कर्मणां क्षयहेतुर्यः आत्मनः परिणामः स
भावमोक्षः। कर्मणामात्मनः पृथग्भवनं तु द्रव्यमोक्षः। कः सर्वकर्म-
क्षयहेतुरितिचेत्—व्यवहारनयात् सम्यग्दर्शनज्ञानचारित्रलक्षणरत्न-
त्रयमेव मोक्षस्य कारणम्। निश्चयनयात्तु तत्त्रयमयो निजात्मैव।

*

यत आत्मानं विहाय न कुत्राप्यन्यस्मिन द्रव्ये रत्नत्रयं वर्तते ततः तत्त्रयमय आत्मैव मोक्षस्य हेतुरनुसंधेयः।

ननु तत्त्वार्थश्रद्धानात् समुपलभ्यमानात्मेतरविवेकरूपं सम्यग्दर्शनं तु प्रतिपन्नं किंतु सम्यग्ज्ञानसम्यक्चारित्रयोः स्वरूपं तु न निर्ज्ञातमिति तत्स्वरूपं प्रोच्यतामितिचेच्छृणु—

संशयविपर्ययानध्यवसायरहितं साकारमात्मपरस्वरूपस्य ग्रहणं सम्यग्ज्ञानं। सम्यक्चारित्रं तु अशुभाद् विनिवृत्तिः शुभे प्रवृतिर्वा व्रतसमितिगुप्तिरूपा। एतच्च व्यवहारनयमाश्रित्य निश्चयनयात्तु सम्यग्ज्ञानिनो बाह्याभ्यंतरक्रियानिरोधसमुत्पन्नात्मशुद्धिविशेषः सम्यक्चारित्रं कथ्यते। बाह्यक्रिया हि हिंसादिपञ्चपापानि, अभ्यन्तरक्रिया च योगकषायौ। मनोवाक्कायनिमित्त आत्मप्रदेशपरिस्पन्दो योगः। कषायस्तु क्रोधमानमायालोभात्मिका आत्मनो विभावपरिणतिः।

ननु कर्मणामात्यंतिकक्षयः कथं संभवतीतिचेदित्थं—कर्मणां विपक्षस्य रत्नत्रयस्य परमप्रकर्षात् तेषामात्यंतिकः क्षयः स्यादिति। यस्य हि तारतम्यप्रकर्षस्तस्य क्वचित् परमप्रकर्षः सिद्ध्यति, यथोष्णार्यं। तारतम्यप्रकर्षश्च कर्मणां विपक्षस्य संवरनिर्जरालक्षणाभ्यासम्यग्दृष्ट्यादिगुणस्थानेषु प्रमाणतो निश्चीयते तस्मात् परमात्मनि तस्य परमः प्रकर्षः सिद्ध्यतीति ज्ञायते। दुःखादिप्रकर्षेण व्यभिचारः इति चेन्न, दुःखस्य सप्तमनरकभूमौ नारकाणां परमप्रकर्षसिद्धेः, सर्वार्थसिद्धौ देवानां सांसारिकसुखपरमप्रकर्षवत्। न

श्च क्रोधमानमायालोभानां तारतम्येन व्यभिचारसंभावना। तेषा-मभव्येषु मिथ्यादृष्टिषु च परमप्रकर्षसिद्धेः। ज्ञानहानिप्रकर्षेणा-नैकान्त इति न वक्तव्यं। तस्यापि क्षायोपशमिकस्य हीनमानतया प्रकृष्यमाणस्य केवलिनि परमप्रकर्षसिद्धेः। क्षायिकस्य तु हानेरेवानु पलब्धेः कुतः परमप्रकर्षो येन व्यभिचारसंभावनाऽपि स्यात्।

ननु किं स्वरूपाणि कर्माणि, येषां क्षयान्मोक्षः स्यादितिचेत्—जीवं परतंत्रीकुर्वन्ति स परतंत्रीक्रियते वा यैस्तानि कर्माणि, जीवेन वा मिथ्यादर्शनादिपरिणामैः क्रियन्त इति कर्माणि। तानि द्रव्यभा-वविकल्पेन द्वेधा। तत्र द्रव्यकर्माणि ज्ञानावरणादीन्यष्टौ मूलप्रकृ-तिभेदात्। उत्तरप्रकृतिभेदात्त अष्टचत्वारिंशदुत्तरशतम्। ततोऽ प्यधिकान्युत्तरोत्तरप्रकृतिभेदात्। एतानि च पुद्गलपरिणामात्मकानि जीवस्य पारतंत्र्यनिमित्तत्वात निगडादिवत्। न च क्रोधादिभि-र्व्यभिचारः तेषां जीवपरिणामानां पारतंत्र्यस्वरूपत्वात्। पारतंत्र्यं हि जीवस्य क्रोधादिपरिणामो न पुनः पारतंत्र्यनिमित्तं। न च नामगोत्रसद्वेद्यायुषामात्मस्वरूपघातित्वाभावात् पारतंत्र्यनिमितत्वा-सिद्धिरिति वाच्यं तेषामपि जीवस्वरूपसिद्धत्वप्रतिबंधित्वात् पार-तंत्र्यनिमित्तत्वोपपत्तेः। तथा सति कथं तेषामघातिकर्मत्वमितिचे जीवन्मुक्तिलक्षणपरमार्हन्त्यलक्ष्मीघातित्वाभावादिति।

भावकर्माणि पुनश्चैतन्यपरिणामात्मकानि। क्रोधादिभावकर्मणा-मौदयिकत्वेऽपि कथंचिदात्मनोऽभिन्नत्वात् चैतन्यरूपत्वाविरोधात्। ज्ञानरूपत्वं तु तेषां विप्रतिषिद्धं ज्ञानस्यौदयिकत्वाभावात्।

कर्मणां संक्षयस्तु जीवात् पृथग् भवनमेव, नतु तेषां विनाशः मतो विनाशासंभवात्। नैवाऽसतो जन्म सतो न नाशो दीपस्तमः पुद्गलभावतोऽस्तीत्यभिधानादिति।

नानाशास्त्राश्रयं प्राप्य, सप्ततत्त्वविवेचनम्।
स्वात्मबोधप्रसिद्ध्यर्थं, संक्षेपात् कृतमत्र वै॥

॥ इति प्रथमोऽध्यायः॥

द्वितीयोऽध्यायः

आत्मनश्चरमपुरुषार्थसिद्धिर्हि जैनदर्शनस्य प्रयोजनमितिपूर्वमुक्तं। तत्सिद्धिश्चात्मेतरविवेकसाध्या। आत्मेतरविवेकस्तु तल्लक्षणप्रमाणनयनिक्षेपैर्विना न कदाचिदपि संभवति। अतः पदार्थावबोधहेतूनामेतेषां चतुर्णां विवेचनमावश्यकं। अतः सर्वतः प्रथममत्र लक्षणस्वरूपं प्रतिपाद्यते।

लक्षणस्वरूपम्

वस्तुव्यावृत्तिज्ञानहेतुर्लक्षणं तद्द्विविधमात्मभूतमनात्मभूतं च। यद् वस्तुस्वरूपात्मकं तदात्मभूतं, यथाऽग्नेरुष्णत्वं, आत्मनश्चेतनत्वं, पुद्गलस्य रूपरसगंधस्पर्शवत्त्वमित्यादि। उष्णत्वं हि अग्नेः स्वरूपं तदग्निं जलादिभ्यो व्यावर्तयति। तथैव चेतनत्वमात्मानमात्मेतरेभ्यः रूपादयश्च पुद्गलं पुद्गलेतरेभ्यः। यद् वस्तुस्वरूपात्मकत्वाभावेऽपीतरव्यावृत्तिज्ञानहेतुः तदनात्मभूतं यथा दण्डः पुरुषस्य। दण्डिमानयेत्युक्ते हि दण्डः पुरुषात्मकत्वाभावेऽपि दण्डिनं दण्डीतरेभ्यो व्यावर्तयति। तथा चोक्तं तथात्मभूतमग्नेरौष्ण्यमनात्मभूतं देवदत्तस्य दण्ड इति।

यल्लक्षणं न भवति किन्तु लक्षणवदाभासते तल्लक्षणाभासं। तत् त्रिविधमव्याप्तमतिव्याप्तमसंभवि चेति। ईषद्व्याप्तमित्यव्याप्तं। अत्रेषदर्थस्यनञः प्रयोगात् यथानुदरा कन्या। अव्याप्तं हि लक्ष्यैक-

देशवृत्ति। निखिलेषु लक्ष्येषु तस्यवृत्तेरभावात्, यथा गोः शावलेयत्वं। शावलेयत्वं हि वर्णविशेषो न सर्वेषु गोषु वर्तते। लक्ष्यवृत्तित्वे सत्यलक्ष्यवृत्तित्वमतिव्याप्तं यथा गोः पशुत्वं। लक्ष्यमतिक्रम्य व्याप्तमित्यतिव्याप्तं, महिषादीनामपि पशुत्वात्। लक्ष्यवृत्तित्वाऽसंभवित्वमसंभवि, यथा नरस्य विषाणित्वं। विषाणित्वं हि नैकस्मिन्नपि नरि वर्तते तस्मादसंभवित्वमस्य। इमे त्रयो लक्षणाभासभेदाः। अव्याप्त्यतिव्याप्त्यसंभवास्तु न लक्षणाभासभेदा अपितु लक्षणदोषाः, एतेषां भाववाचकत्वात् पूर्वेषां तु विशेषणत्वात्। अयञ्च केवलं शब्दभेदोऽर्थस्तु न भिद्यते।

प्रमाणसामान्यस्वरूपम्

प्रमाणं सम्यग्ज्ञानं। तत्तु स्वापूर्वार्थव्यवसायात्मकं प्रमाणत्वात्। यज्ज्ञानं स्वमपूर्वमर्थञ्च निश्चयात्मकरूपेण विजानाति तद्धि प्रमाणं भवति। प्रमितिक्रियां प्रति तस्यैव करणत्वात्। प्रकर्षेण संशयादिव्यवच्छेदेन मीयते परिच्छिद्यते वस्तुतत्त्वं येनेति व्युत्पत्तेः। प्रमितिक्रिया हि अज्ञाननाशात्मिका। अज्ञानं तु ज्ञानमन्तरेण न विनाशयितुं शक्यते, ततस्तस्यैव तत्र करणत्वोचितत्वात्। यथांधकारनाशने प्रदीपो हेतुस्तस्य तद्विरोधित्वात्, तथाऽज्ञाननिरासे ज्ञानं। तथाचाज्ञानरूपः सन्निकर्षः, जडानींद्रियाणि, अन्ये च प्रमितेः परम्पराहेतवो न प्रमाणानि, तेषां तत्साक्षाद्धेतुत्वाभावात्। साधकविशेषस्य अतिशयवतः करणत्वात्। साधकतमं करणमिति जैनेंद्रव्याकरणे प्रोक्तत्वात्।

ननु चक्षुषा प्रमिणोमि, धूमेनानुमिनोमि, शब्देन विजानामि,

गवोपमिनोमीत्यादौ ज्ञानातिरिक्तानामपि प्रमितिकरणत्वं। दृश्यते तथा च तेषामपि प्रमाणत्वाभ्युपगमे कोदोषः इति चेन्न, तेषां प्रमितौ ज्ञानेन व्यवहितत्वात्। औपचारिका हीमे प्रयोगाः अन्नं वै प्राणाः धनं वै प्राणाः, आयुर्वैघृतमित्यादिवत्। चक्षुरादयोहि तत्र सहकारिणः न तु प्रमाणानि, ततः प्रमितिक्रियां प्रति तेषां साधकतमत्वाभावान्न प्रमाणत्वं। तदुक्तं प्रमाणनिर्णये इदमेव हि प्रमाणस्य प्रमाणत्वं यत् प्रमितिक्रियां प्रति साधकतमत्वेन करणत्वमिति।

चक्षुरादयो ह्यचेतना न ते स्वावभासनसमर्थाः। ततः कथं तेषां परावभासकत्वं स्यात्। ततोऽस्वसंविदितानां स्वावासनेऽशक्तानां तेषां परावभासकत्वायोगः। ज्ञानं तु स्वपरावभासकं स्वानुभवसिद्धं। तथा च स्वपरावभासनसमर्थं सविकल्पकमगृहीतग्राहकं सम्यग्ज्ञानमेवाज्ञानमर्थं निवर्तयत् प्रमाणमिति। यत्तु स्वासंवेदकं निर्विकल्पकं गृहीतग्राहकमज्ञानरूपञ्च न तत् कथञ्चदपि प्रमाणं, तथा चोक्तं न्यायसूत्रकारेण माणिक्यनंदिना—अस्वसंविदित–गृहीतार्थ-दर्शन-संशयादयः प्रमाणाभासाः। अत्रादिपदेन विपर्ययानध्यवसाययोरपि ग्रहणम्।

संशयो हि प्रमाणासिद्धानेककोटिस्पर्शात्मकः प्रत्ययः, यथा स्थाणुर्वा पुरुषो वेति। अस्ति च नास्ति च घटः नित्यश्चानित्यश्चात्मेत्यादौ अनेककोटिस्पर्शात्मकप्रत्ययत्वे सत्यपि प्रमाणसिद्धत्वान्न संशयः। तद्भिन्ने वस्तुनि तत्प्रत्ययोविपर्ययः यथा शुक्तिकायां रजतमितिज्ञानं। अनात्मन्यात्मेतिज्ञानं। वस्त्वनुल्लेखी किमित्यालोचनमात्रप्रत्ययोऽनध्यवसायः यथा पथि गच्छतस्तृणस्पर्शादिज्ञानम्।

स्वतस्त्वपरतस्त्ववादः

अथैतदुक्तलक्षणप्रमाणस्य यत् प्रामाण्यं तस्य कथमुत्पत्तिः स्वतः परतो वा ? प्रामाण्योत्पत्तिः परत एव विशिष्टकार्यस्य विशिष्ट-कारणप्रभवत्वात् । ज्ञाने हि सामान्यं सम्यङ्मिथ्याज्ञानयोरुभयोरपि ज्ञानत्वात् । सम्यग्ज्ञानं मिथ्याज्ञानं तु तस्य विशेषः । अतः ज्ञानसा-मान्यस्य यान्युत्पत्तिकारणानि न तानि तद्विशेषस्य । प्रमाणाप्रमाण-रूपयोः सम्यङ्मिथ्याज्ञानयोः भिन्नकारणप्रभवत्व त् । ज्ञानसामान्य-स्य कारणानि–प्रत्यक्षस्येंद्रियादीनि. अनुमानस्य लिङ्गादि, शाब्दस्य शब्दादि । प्रमाणात्मकप्रत्यक्षस्य तु न केवलमिन्द्रियाणि किंतु तत्स्थाः नैर्मल्यादयो गुणाः । तथैव प्रमाणभूतस्यानुमानस्य न परं लिङ्गं, किंतु लिङ्गस्याविनाभावः । एवं प्रमाणात्मकशाब्दज्ञानस्य शब्द एव केवलो न कारणमपि तु आप्तोक्तत्वरूपोगुणः । तथैव मिथ्या-ज्ञानरूपस्याप्रामाण्यस्य हेतवो दोषाः । तथा च यथाऽप्रामाण्यं परतः उत्पद्यते तथा प्रामाण्यमपि । न खलु पटसामान्यसामग्री रक्तपटे-हेतुस्तथा न ज्ञानसामान्यसामग्री प्रमाणज्ञाने हेतुः । तथा च प्रामाण्यं विज्ञानकारणातिरिक्तकारणजन्यं तद्भिन्नकार्यत्वात् अप्रमाण्यवत् । अथवा ज्ञानप्रामाण्ये भिन्नकारणजन्ये भिन्नकार्य-त्वात् घटवस्त्रवत् । ततः स्थितं प्रामाण्यं परापेक्षमेवोत्पत्तौ ।

कथं तस्य ज्ञप्तिरितिचेत् अभ्यस्तविषये स्वतोऽनभ्यस्ते तु परतः । परिचितस्वग्रामतटाकजलादिरभ्यस्तः । तदितरोऽनभ्यस्तः । अभ्यस्तविषये प्रामाण्यनिश्चयो न परापेक्षः, न हि तत्र प्रेक्षावतां निर्णयाकांक्षा । तत्र हि जलज्ञानानन्तरं स्वत एव प्रवृत्तिप्राप्ति–

प्रतीतेः ।

अनभ्यस्तविषये तु प्रामाण्यनिश्चयः परापेक्षएव । तस्य हि तदेकविषयात् संवादकात् ज्ञानान्तराद्वा, अर्थक्रियानिर्भासाद्वा, अविनाभूतार्थदर्शनाद्वा प्रामाण्यं निश्चीयते । तेषां च स्वतः प्रामाण्यनिश्चयान्नानवस्थावकाशः । एतच्चसर्वं प्रत्यक्षविषये । अनुमाने तु सर्वस्मिन्नपि स्वत एव प्रामाण्यमव्यभिचारिलिङ्गसमुत्थत्वात् । शाब्दे तु प्रमाणे दृष्टार्थेऽर्थाव्यभिचारस्य दर्शनात् संवादाद्यधीनः परतः प्रामाण्यनिश्चयः । अदृष्टार्थे तु संवादमन्तरेणापि आप्तोक्तत्वादेव प्रामाण्यविनिश्चयः इति । ततः प्रामाण्यस्य ज्ञप्तिः कथं चत स्वतः कथंचित् परत इति अवद्धातव्यमिति ।

प्रमाणविशेषप्रत्यक्षस्वरूपम्

प्रमाणसामान्यस्वरूपमभिधाय तद्विशेषस्वरूपविवेचनमधुना प्रारभ्यते । तत् प्रमाणं द्विविधं, प्रत्यक्षं परोक्षं च । तत्र विशदज्ञानात्मकं प्रत्यक्षं । अग्निरस्तीति आप्तवचनात् धूमादिलिङ्गाच्चोत्पन्नाज् ज्ञानादयमग्निरिति प्रत्यक्षस्य नैर्मल्यं स्वानुभवसिद्धम् । यस्मिन् ज्ञाने ज्ञानांतरस्य व्यवधानं न भवति, विशेषवत्तया प्रतिभासनं च भवति तत प्रत्यक्षमित्यर्थः । तद् द्विविधं सांव्यवहारिकं पारमार्थिकं च । यज्ज्ञानं देशतोविशदमीषन्निर्मलं तत् सांव्यवहारिकं प्रत्यक्षम् । समीचीनो व्यवहारः संव्यवहारः, स प्रयोजनमस्य तत् सांव्यवहारिकमैन्द्रियकप्रत्यक्षमित्यर्थः । तस्यावग्रहेहाऽवायधारणा इति चत्वारो भेदाः । तत्र विषयविषयिसन्निपातसमयानंतरमाद्यग्रहणमवग्रहः, यथा चक्षुषा

शुक्लं रूपमिति ग्रहणम् । अवग्रहगृहीतेऽर्थे तद्विशेषाकांक्षणमीहा यथा शुक्लं रूपंबलाका भवेत । विशेषनिर्दशनाद् याथात्म्यावगमनमवायः, यथा-उत्पतननिपतनपक्षविक्षेपादिभिर्बलाकैवेयं न पताकेति । अते-तस्य कालांतरेऽविस्मरणाकारणं धारणा, यथा सैवेयं बलाका पूर्वाह्णे-यामहमद्राक्षमिति ।

एतदवग्रहादिज्ञानचतुष्टयस्य निदर्शनान्तरमपीदं स्पष्टप्रतिपत्त्यर्थं ज्ञातव्यम्-यथायं पुरुष इति अवग्रहः, ततः पुरुष इति निश्चितेऽर्थे किमय दाक्षिणात्य उतौदीच्य इति संशये सति दाक्षिणात्येन भवितव्यमिति तन्निरासायेहाख्यं ज्ञानं जायते । पुनः भाषादिविशेष-निर्ज्ञानाद् दाक्षिणात्य एवाऽयमिति अवायः एतदेव स्मृतिजनन-समर्थं ज्ञानं धारणा प्रोच्यते यद्वशात स दाक्षिणात्य इत्येवं स्मरणं जायते ।

ननु पूर्वपूर्वज्ञानगृहीतविषयग्राहकत्वादेतेषां धारावाहिकवद्-प्रामाण्यप्रसंगः इति चेन्न विषयभेदेनागृहीतग्राहकत्वात् । एतदव-ग्रहादिचतुष्टयं यदेन्द्रियेण जन्यते तदैंद्रियप्रत्यक्षमित्युच्यते । यदा पुन-रनिन्द्रियेण (मनसा) तदाऽनिन्द्रियप्रत्यक्षमभिधीयते ।

इन्द्रियाणि स्पर्शनरसनघ्राणचक्षुःश्रोत्राणि. अतीन्द्रियं तु मनः तद्द्वयहेतुकमिदं लोकसंव्यवहारे प्रत्यक्षमिति प्रसिद्धत्वात् सांव्यव-हारिकप्रत्यक्षमित्युच्यते । तदुक्तं "इंद्रियानिन्द्रियनिमित्तं देशतः सां-व्यवहारिकं" । इदं चामुख्यप्रत्यक्षमुपचारसिद्धत्वात् वस्तुतस्तु परो-क्षमेव, इंद्रियजन्यत्वेन मतिज्ञानत्वात् ।

ननु प्रत्यक्षस्येन्द्रियानिन्द्रियनिमित्तत्वमेव कथं, अर्थालोकयोरपि तस्य कारणत्वादिति चेन्न. अर्थालोकयोर्ज्ञानकारणत्वानुपपत्तेः। अर्थाभावेऽपि केशमशकादिज्ञानोत्पत्तेः। आलोकस्यापि न ज्ञानकारणत्वं, तदन्वयव्यतिरेकाभावात्। आलोकसत्वेऽपि घूकादीनां ज्ञानोत्पत्त्यभावात्। तदभावेऽपि च रात्रौ नक्तंचरादीनां ज्ञानोत्पत्तेः।

सर्वथा विशदं पारमार्थिकं प्रत्यक्षं। यज्ज्ञानं साकल्येन स्पष्टं तत्पारमार्थिकं प्रत्यक्षं तदेव मुख्यप्रत्यक्षमिति निगद्यते। तद् द्विविधं सकलं विकलं च। तत्र पुद्गलद्रव्यपर्यायविषयं विकलं। तदपि द्विविधमवधिज्ञानं मनःपर्ययज्ञानं च। यद् द्रव्यक्षेत्रकालभावमर्यादया पुद्गल (रूपि) द्रव्यस्य कांश्चित् पर्यायान् विजानाति तदवधिज्ञानं मर्यादारूपत्वात्। यत् पुनः परमनोगतपुद्गलद्रव्यविषयं तन्मनःपर्ययज्ञानं। एतच्च ज्ञानद्वयं स्वस्वावरणवीर्यान्तरायकर्मक्षयोपशमाद् समुत्पद्यते। पूर्वोक्तं सांव्यावहारिकप्रत्यक्षमपि स्वावरणक्षयोपशमात् संजायते सर्वद्रव्यपर्यायविषयं सकलं। तच्च ज्ञानावरणादिघातिकर्मचतुष्टयनिरवशेषक्षयादाविर्भूतं केवलज्ञानमेव लोकालोकप्रकाशकं, "सर्वद्रव्यपर्यायेषु केवलस्य" इति तत्वार्थसूत्रे प्ररूपणात्। तदेवमवधिमनःपर्ययकेवलज्ञानत्रयं सर्वतो वैशद्यमात्ममात्रसापेक्षत्वात्।

ननु अक्षं नाम चक्षुरादिकमिन्द्रियं तत्प्रतीत्य यदुत्पद्यते तस्यैव प्रत्यक्षत्वमुचितं नान्यस्य इति, तदसत्, आत्ममात्रसापेक्षाणामिन्द्रियनिरपेक्षाणामप्यवधिमनःपर्ययकेवलानां प्रत्यक्षत्वाविरोधात्। इन्द्रियजन्यत्वाभावेऽपि तेषां विशदप्रतिभासात्मकत्वात् प्रत्यक्षत्वं।

न खलु इन्द्रियजन्यत्वं प्रत्यक्षत्वप्रयोजकमपि तु विशदप्रतिभासात्मकत्वं।

कथं पुनरेतेषां प्रत्यक्षशब्दवाच्यत्वमितिचेत् रूढित इति। अथवा अश्नुते अक्ष्णोति वा व्याप्नोति सकलद्रव्यक्षेत्रकालभावानिति अक्ष आत्मातन्मात्रापेक्षोत्पत्तिकं प्रत्यक्षमिति। तर्हि इंद्रियजन्यस्याप्रत्यक्षत्वं स्यात् इति चेन्न, इंद्रियजन्यज्ञानस्य वस्तुतोऽप्रत्यक्षत्वात्, उपचारत एव तस्य प्रत्यक्षत्वस्वीकारादित्युक्तमेव। उपचारमूलं तु तस्य देशतो विशदत्वमिति। एतेनाक्षेभ्यः इन्द्रियेभ्यः परावृत्तं परोक्षमित्यपि निरस्तं। अवैशद्यस्यैव परोक्षलक्षणत्वात्। नन्वतीन्द्रियप्रत्यक्षकल्पनाऽसंभवेति चेन्न, अर्हतोऽतीन्द्रियप्रत्यक्षस्य संभवात्। तस्य सर्वज्ञत्वात्। नन्वियमपि तादृश्येव कल्पना सर्वज्ञत्वासंभवादिति न वाच्यं, अनुमानतः सर्वज्ञत्वसिद्धेः। तथाहि कश्चित् पुरुषः सकलपदार्थसाक्षातकारी, तद्ग्रहणस्वभावत्वे सति प्रक्षीणप्रतिबंधप्रत्ययत्वात्। योयद्ग्रहणस्वभावत्वे सति प्रक्षीणप्रतिबंधप्रत्ययः स तत्साक्षात्कारि यथाऽपगततिमिरं लोचनं रूपसाक्षात्कारीत्यनुमानेन सर्वज्ञत्वसिद्धेः। सर्वज्ञसामान्यसाधनानन्तरं-अर्हन् सर्वज्ञो निर्दोषत्वात्, यस्तु न सर्वज्ञो नासौ निर्दोषो यथा रथ्यापुरुष इति केवलव्यतिरेकिणानुमानेनार्हतः सर्वज्ञत्वं साध्यते। कथं तस्य निर्दोषत्वमिति चेत् युक्तिशास्त्राविरोधिवाक्त्वादिति। तदपि तदभिमतस्य मुक्तिसंसारकारणस्याऽनेकांतात्मकनस्वस्य च प्रमाणाबाधितत्वात् सुव्यवस्थितमेव।

प्रमाणविशेषपरोक्ष वरूपम्

अविशदप्रतिभासं परोक्षं। तत् पचविधः, स्मृतिः, प्रत्यभिज्ञानं

तर्कोनुमानमागमश्चेति। पंचविधमप्येतत् ज्ञानान्तरसापेक्षत्वेनैवोत्पद्यते। स्मृतेः पूर्वानुभवापेक्षा, प्रत्यभिज्ञानस्य स्मृत्यनुभवापेक्षा, तर्कस्यैतत्त्रयापेक्षा। अनुमानस्य लिंगप्रत्यक्षाद्यपेक्षा। आगमस्य च शब्दश्रवणाद्यपेक्षेति पंचस्वपि परोक्षप्रमाणेषु ज्ञानान्तरापेक्षा। प्रत्यक्षे तु न तथा, स्वातंत्र्येणैवतस्योत्पत्तेः।

स्मृतिप्रत्यभिज्ञानतर्काणां पृथक्प्रामाण्यसमर्थनम्

स्मृतिप्रमाण्यसमर्थनं—तदित्याकारा प्रागनुभूतवस्तुविषया स्मृतिः यथा स देवदत्तः। केचित् स्मृतेः प्रामाण्यं न स्वीकुर्वंति तन्न समीचीनं। स्मृतेरनुभूतार्थविषयत्वेन गृहीतग्राहित्वादप्रामाण्यमिति न वक्तव्यं, परिच्छित्तिविशेषसद्भावात् न खलु यथा प्रत्यक्षे विशदाकारतया प्रतिभासस्तथैव स्मृतौ तत्र तस्या वैशद्याऽप्रतीतेः। न च तस्या विसम्वादादप्रामाण्यं, दत्तग्रहादिविलोपापत्तेः। तद्गृहीतेर्थे स्वयं स्थापितनिक्षेपादौ प्राप्तिप्रमाणांतरप्रवृत्तिलक्षणाविसम्वादप्रतीतेः। यत्र तु विसम्वादस्तत्र स्मृतेराभासत्वं प्रत्यक्षाभासवत्। यदि स्मृतेः प्रामाण्यं न स्वीक्रियेत तर्हि तदधीनः निखलोऽपि लोकव्यवहारोऽविश्वसनीयः स्यात्। स्मृतेरप्रामाण्ये तु अनुमानवार्ताऽपि दुर्लभा। तयाऽव्याप्तेरविषयीकरणे तदुत्थानायोगात्। ततोनुमानस्य प्रामाण्यं स्वीकुर्वद्भिः स्मृतेरवश्यमेव प्रामाण्यमङ्गीकर्तव्यमिति।

प्रत्यभिज्ञानप्रमाण्यसमर्थनं—दर्शनस्मरणकारणकं संकलनं प्रत्यभिज्ञानं। तदनेकविधं -एकत्वसादृश्यवैसादृश्यप्रतियोग्यादिभेदात्। तदेवेदमितिएकत्वप्रत्यभिज्ञानं, यथा स एवायं देवदत्तः। तत्सदृशमिति सादृश्यप्रत्यभिज्ञानं, यथा गोसदृशोगवयः। तद्विलक्षणमिति

वैसादृश्यप्रत्यभिज्ञानं, यथा गोविलक्षणो महिषः। तत्प्रतियोगीति तुलनाप्रत्यभिज्ञानं, यथा इदमस्माद् दूरमिति।

ननु प्रत्यभिज्ञायाः प्रत्यक्षप्रमाणरूपत्वात् परोक्षरूपतयाऽत्राभिधानमयुक्तं, तथा हि प्रत्यक्षं प्रत्यभिज्ञा इन्द्रियान्वयव्यतिरेकानुविधानात् तदन्यप्रत्यक्षवत्; तन्न समीचीनं, प्रत्यभिज्ञायामिन्द्रियान्वयव्यतिरेकानुविधानस्यासिद्धेः। अन्यथा प्रथमव्यक्तिदर्शनकालेऽपि अस्योत्पत्तिः स्यात्। न च स्मृतिसहायमिन्द्रियं प्रत्यभिज्ञानं जनयतीति वाच्यं, प्रत्यक्षस्य स्मृतिनिरपेक्षत्वात्। तत्सापेक्षत्वेऽपूर्वार्थसाक्षात्कारित्वाभावः स्यात्। प्रत्यक्षं हीन्द्रियसम्बद्धमेवार्थं प्रकाशयति, प्रत्यभिज्ञानं तु पूर्वोत्तरविवर्तवर्त्येकत्वविषयम्।

ननु स एवायमित्यादि प्रत्यभिज्ञानं नैकं ज्ञानं स इत्युल्लेखस्य स्मृतिरूपत्वात् अयमित्युल्लेखस्य च प्रत्यक्षत्वात्। नचाभ्यां व्यतिरिक्तं ज्ञानमस्ति यत् प्रत्यभिज्ञानशब्दवाच्यं भवेत्। नाप्यनयोरेकत्वं प्रत्यक्षानुमानयोरपि तत्प्रसङ्गात्। विशदेतररूपतया तयोर्भेदे स्मृतिप्रत्यक्षयोरपि भेदः स्यात्, इत्येतत् सर्वं न युक्तिसंगतम्। स्मृतिप्रत्यक्षोत्पन्नस्य पूर्वोत्तरविवर्तवर्त्येकद्रव्यविषयस्य सङ्कलनात्मकज्ञानस्यैकस्य प्रत्यभिज्ञानत्वेनानुभवसिद्धत्वात्। न खलु केवला स्मृतिरेव भूतवर्तमानपर्यायवर्तिद्रव्यं संकलयितुं समर्था, तस्या अतीतपर्यायमात्रविषयत्वात्। नापि प्रत्यक्षं तस्य वर्तमानपर्यायमात्रगोचरत्वात्।

कथं च प्रत्यभिज्ञानास्वीकारेऽनुमानप्रवृत्तिः। पूर्वधूमसदृशधूमदर्शनादग्नेरनुमानं भवति। न च प्रत्यभिज्ञानं विना तेन सदृशोऽयं धूम इति प्रतिपत्तिरस्ति।

ननु एकत्वमेव प्रत्यभिज्ञा सादृश्यज्ञानं तूपमानमिति चेन्न । तथा सति वैलक्षण्यज्ञानं किन्नाम प्रमाणं स्यात् । यथैवगोदर्शनाहित-संस्कारस्य गवयदर्शिनोऽनेन समानः स इति प्रतिपत्तिः तथा महिष्यादिदर्शिनोऽनेन विलक्षणः स इति वैलक्षण्यप्रतीतिरप्यस्ति । तथा च प्रत्यभिज्ञानलक्षणाक्रान्तत्वेन पूर्वोक्तानां सर्वेषां प्रत्यभिज्ञानत्वमेव ।

तर्कस्यपृथक् प्रामाण्यसमर्थनम्—व्याप्तिज्ञानं तर्कः । साध्यसाधनयोर्गम्यगमकभावप्रयोजको व्यभिचारगंधासहिष्णुः सम्बन्धविशेषो व्याप्तिः । स एवाविनाभाव इत्यपि कथ्यते । अविनाभावापरनाम्न्याः एतस्याः व्याप्तेः प्रमितौ यत् साधकतमं तदिदं तर्काख्यं प्रमाणं पृथगेव । अनेन हि साध्यसाधनसम्बन्धाज्ञाननिवृत्तिः क्रियते । अस्योदाहरणं तु यत्र यत्र धूमस्तत्र तत्राऽग्निरिति । तर्को हीमां व्याप्तिं सर्वदेशकालोपसंहारेण विषयीकरोति । यस्मिन् कस्मिंश्चिद्देशे, यस्मिन् कस्मिंश्चित् काले, यावान् कश्चिद् धूमः सोऽग्निजन्मा भवति अनग्निजन्मा वा न भवतीत्येवंरूपः सर्वोपसंहारः । प्रत्यक्षस्य तु सन्निहितवर्तमानविषयत्वान्न व्याप्तिप्रकाशकत्वम् । ननु यद्यपि प्रत्यक्षमात्रं व्याप्तिविषयीकरणे समर्थं न भवति तथापि स्मरणप्रत्यभिज्ञान-सहकृतः प्रत्यक्षविशेषस्तां विषयीकर्तुं शक्नुयादिति किं तर्कनाम्ना पृथक्प्रमाणेनेति चेन्न । सहकारिशतसमवधानेऽपि प्रत्यक्षस्य विषयान्तरप्रवृत्त्ययोगात् । वस्तुतस्तु स्मरणं, प्रत्यभिज्ञानं, भूयोदर्शनरूपं प्रत्यक्षं च मिलित्वा एतादृशमेकं ज्ञानं समुत्पादयन्ति यद्व्याप्तिग्रहणसमर्थं, तर्कोऽपि स एव ।

ननु अनुमानं व्याप्तिं गृह्णीयादिति चेन्न, प्रकृतानुमानापरानुमान-कल्पनायामन्योन्याश्रयाऽनवस्थाऽवतारात्। प्रत्यक्षपृष्ठभावी विकल्पो-व्याप्तिं गृह्णातीतिपक्षेपि तद्विकल्पस्याप्रमाणत्वे कथं तद्गृहीतव्याप्तौ समाश्वासः, प्रमाणत्वे तु प्रत्यक्षानुमानातिरिक्तः तर्क एवेति सिद्धं तर्काख्यं पृथक्प्रमाणमिति।

ननु व्याप्यारोपेण व्यापकारोपरूपस्तर्को मिथ्याज्ञानमेवेतिचेन्न, तस्य मिथ्याज्ञानत्वेऽनुमानस्य न कदाचिदपि प्रामाण्यं स्यादिति तर्कस्य प्रामाण्यमवश्यमेव स्वीकर्तव्यम्।

अनुमानप्रामाण्यसमर्थनम्—साधनात् साध्यविज्ञानमनुमानं। यथा पर्वतो वह्निमान् धूमादिति। साधनमन्यथानुपपत्त्येकलक्षणं, साध्याविनाभावित्वेन निश्चितो हेतुरिति प्रोक्तत्वात्। साध्यं तु इष्टाबाधितासिद्धरूपं। तथा चाविनाभावैकलक्षणसाधनज्ञानाद् यत् साध्यज्ञानं भवति तदनुमानं। तस्य द्वौ भेदौ, स्वार्थानुमानपरार्थानुमानविकल्पात्। स्वप्रत्तिपत्तिहेतुः स्वार्थानुमानं, परप्रतिपत्तिहेतुश्च परार्थानुमान। स्वयमेवनिश्चिताद् धूमादयं प्रदेशो वह्निमानितिज्ञानं यदा भवति तदा तत् स्वार्थानुमानं प्रोच्यते। अस्य स्वार्थानुमानस्य त्रीणि अङ्गानि धर्मी, साध्यं, साधनञ्च। तत्र साधनं गमकत्वेनाङ्गं, साध्यं गम्यत्वेन, धर्मी तु साध्यधर्माधारत्वेन। पक्षो हेतुरित्यङ्गद्वयमपि स्वार्थानुमानस्य। एतत्तु विवक्षायाः वैचित्र्यात्, साध्यधर्मविशिष्टस्य धर्मिण एव पक्षत्वात्।

परोपदेशापेक्षसाधनज्ञानाद् यत् साध्यविज्ञानं भवति तत्परार्थानुमानं। प्रतिज्ञाहेतुरूपपरोपदेशात् श्रोतुरुत्पन्नं साधनज्ञानहेतुकं

साध्यपरिज्ञानं परार्थानुमानमित्यर्थः। पर्वतोऽयं वह्निमान धूमवत्त्वान्यथानुपपत्तेः, तथैव धूमवत्त्वोपपत्तेर्वेति वाक्यमाकर्ण्य तद्वाक्यार्थं विचारयतः स्मृतव्याप्तिकस्य श्रोतुरनुमानमुपजायते। एतस्य परार्थानुमानप्रयोजकवाक्यस्य स्वार्थानुमानवत् द्वौ अवयवौ, प्रतिज्ञा हेतुश्चेति। तत्र पक्षवचनं प्रतिज्ञा, यथा धूमवत्त्वान्यथानुपपत्तेरिति तथैवधूमवत्त्वोपपत्तेरिति वा। अनयोर्हेतुप्रयोगयोरुक्तिवैचित्र्यमात्रं, प्रथमे निषेधमुखेन कथनं द्वितीये तु विधिमुखेनेति द्वयोरेकमेव प्रयोक्तव्यं धूमादित्यपि प्रयोक्तुं शक्यते वेति।

नैयायिकास्तु परार्थानुमानस्य पंचावयवान् स्वीकुर्वन्ति, प्रतिज्ञाहेतूदाहरणोपनयनिगमनाख्यान। तत्तु नावश्यकं पूर्वोक्ताभ्यां द्वाभ्यामेवावयवाभ्यां प्रतिज्ञाहेतुरूपाभ्यां पर्याप्तत्वात्। वीतरागकथायां तु शिष्याभिप्रायानुरोधेन यद्यपि अवयवाधिक्यमपि स्यात् किन्तु विजिगीषुकथायां प्रतिज्ञाहेतुरूपावयवद्वयेनैव पर्याप्तेः अन्यैरवयवैः न किमपि प्रयोजनम्। विजिगीषुकथा हि वादिप्रतिवादिनोः स्वमतस्थापनार्थं प्रवर्तमानो वाग्व्यापारः। गुरुशिष्ययोर्णां जिज्ञासूनां वा रागद्वेषरहितानां तत्त्वनिर्णयपर्यन्तं प्रवर्तमानो वचनव्यवहारो वीतरागकथा। वादस्तु विजिगीषुकथारूपः, तस्मिन् न पूर्वोक्तावयवाधिक्यस्य प्रयोजनं। वीतरागकथायां तु शिष्यानुरोधेन द्वौ वा त्रयो वा चत्वारो वा पञ्च वा अवयवा भवन्ति। "प्रयोगपरिपाटी तु प्रतिपाद्यानुरोधत" इत्युक्तत्वात्। के ते पञ्चावयवा इति चेत्, पर्वतो वह्निमानितिप्रतिज्ञा, धूमवत्त्वादितिहेतुः यत्र यत्र धूमस्तत्र तत्र वह्निर्यथा महानसः यत्र वह्निर्नास्ति तत्र धूमोऽपि नास्ति यथा महाह्रदः

इति उदाहरणं, धूमवांश्चायमित्युपनयः, तस्माद् वह्निमानिति-निगमनम्।

ननु भवद्भिरुक्तमन्यथानुपपत्त्येकलक्षणं साधनं तत् त्रिरूपं पंचरूपं वा। पक्षधर्मसपक्षसत्वविपक्षव्यावृत्तयो हि हेतोः त्रीणि रूपाणि। पञ्चरूपाणि तु एतत्त्रयविशिष्टाबाधितविषयत्वासत्प्रतिपक्षत्वे। यदि हेतोः त्रैरूप्यं पांचरूप्यं वा लक्षणं स्यात् का हानिरिति चेन्न, त्रैरूप्ये पांचरूप्ये वा हेतोर्लक्षणेऽव्याप्त्यतिव्याप्तिदोषापत्तेः। उदेष्यति शकटं कृत्तिकोदयादित्यादिसद्धेतौ त्रैरूप्यपांचरूप्याभावेऽपि गमकत्वदर्शनादव्याप्तिः। गर्भस्थो मैत्रतनयः श्यामो मैत्रतनयत्वादित्यादि असद्धेतौ त्रैरूप्यपांचरूप्यसंभवेऽपि गमकत्वादर्शनादतिव्याप्तिः। अन्यथानुपपन्नत्वं हेतोर्लक्षणं तु न कुत्रापि अतिव्याप्नोति। न च तस्य कुत्रचिदव्याप्तिः, अत एतदेव हेतोः समीचीनं लक्षणं। यत्रान्यथानुपपत्तिस्तत्र न त्रैरूप्यस्य पांचरूप्यस्य वाऽऽवश्यकता। यत्र चैषा नास्ति तत्र निरर्थकमेतद्द्वयं। तथा चोक्तम्—

अन्यथानुपपन्नत्वं यत्र तत्रत्रयेण किम्।
नान्यथानुपपन्नत्वं यत्र तत्र त्रयेण किम्।

इदं बौद्धानुदिश्य। नैयायिकान् प्रतितु—

अन्यथानुपपन्नत्वं यत्र किं तत्र पञ्चभिः।
नान्यथानुपपन्नत्वं यत्र किं तत्र पञ्चभिः।

एष हेतुः संक्षेपतो द्विविधः। विधिरूपः प्रतिषेधरूपश्चेति। विधिरूपोऽपि द्विविधो, विधिसाधकः प्रतिषेधसाधकश्चेति। तत्र प्रथमोऽनेकविधः — कश्चित्कार्यरूपः यथापर्वतो वह्निमान् धूमवत्त्वादिति। कश्चित्

कारणरूपो यथा वृष्टिर्भविष्यति विशिष्टमेघान्यथानुपपत्तेरिति। कश्चि-द्विशेषरूपो यथा वृक्षोऽयं निम्बत्वात्। कश्चित्पूर्वचरो यथा उदेष्यति शकटं कृत्तिकोदयात्। कश्चिदुत्तरचरो यथा उदगाद् भरणी प्राक् कृत्तिकोदयात्। कश्चित्सहचरो यथा आम्रं रूपवत् रसवत्त्वात्। एते हि हेतवो भावरूपा भावरूपानेवाग्न्यादीन् साधयन्तीति विधि-साधकविधिरूपाः प्रोच्यंते। एतएवाविरुद्धोपलब्धय इत्यप्युच्यन्ते।

द्वितीयस्तु निषेधसाधकः विरुद्धोपलब्धिरिति यावत्, यथा नास्य मिथ्यात्वं आस्तिक्यान्यथानुपपत्तेः। यथा वा नास्ति वस्तुनि सर्वथैकान्तः अनेकान्तात्मकत्वान्यथानुपपत्तेः।

प्रतिषेधरूपोऽपि हेतुर्द्विविधो विधिसाधकः, प्रतिषेधसाधकश्चेति। आद्यो यथा अस्त्यत्र प्राणिनि सम्यक्त्वं विपरीताभिनिवेशाभावात्। द्वितीयो यथा नास्त्यत्र धूमो वह्न्यनुपलब्धेः। अनयोः प्रथमो विरुद्धानुपलब्धिः द्वितीयस्तु अविरुद्धानुपलब्धिरित्यपि निगद्यते। पूर्वोक्तहेतुलक्षणरहिता ये हेतवस्तेहेत्वाभासा एव। हेतुलक्षण-रहितत्वेऽपि हेतुवदवभासमानत्वात्। ते च चत्वारोऽसिद्धविरुद्धा-नैकान्तिकाकिञ्चित्करभेदात्। तत्र असत्सत्तानिश्चयोऽसिद्धः, तस्य-द्वौ भेदौ, प्रथमः स्वरूपासिद्धो यथा शब्दः परिणामी चाक्षुषत्वात्। शब्दस्य श्रावणत्वाच्चाक्षुषत्वाभावो निश्चितः इतिस्वरूपासिद्धत्वमस्य। द्वितीयः संदिग्धासिद्धो यथा कश्चिन्मुग्धबुद्धिं प्रत्याह—अग्निरत्र धूमात् तस्य वाष्पादिभावेन भूतसंघाते संदेहात्।

साध्यविरुद्धव्याप्तोविरुद्धः यथा, अपरिणामी शब्दः कृतकत्वात्। कृतकत्वं हि अपरिणामविरोधिना परिणामेन व्याप्तमिति।

विपक्षेऽप्यविरुद्धवृत्तिरनैकान्तिकः। स द्विविधः, निश्चितवृत्तिः शङ्कितवृत्तिश्च। तत्र प्रथमः अनित्यः शब्दः प्रमेयत्वाद् घटवत्। आकाशे नित्येऽप्यस्य निश्चयादस्य निश्चितवृत्त्यनैकांतिकत्वं। द्वितीयस्तु नास्ति सर्वज्ञो वक्तृत्वात सर्वज्ञत्वेन वक्तृत्वाविरोधादस्य शङ्कितवृत्त्यनैकान्तिकत्वं। ज्ञानोत्कर्षे वचनानामपकर्षादर्शनात्।

सिद्धे प्रत्यक्षादिबाधिते च साध्ये हेतुरकिञ्चित्करः। सिद्धः श्रावणः शब्दः शब्दत्वात्। किंचिदकरणादस्याकिंचित्करत्वं। यथाऽनुष्णोऽग्निर्द्रव्यत्वादित्यादौ किञ्चित्कर्तुमशक्यत्वादकिंचित्करत्वमस्ति।

आगमप्रमाणस्वरूपं-आप्तवाक्यादिनिबन्धनमर्थज्ञानमागमः। आप्तस्तु यथार्थवक्ता। यो यत्राऽवञ्चकः स तत्राऽऽप्तः। इदं च व्यवहारापेक्षयाऽऽप्तलक्षणं, आगमभाषया तु आप्तः प्रत्यक्षप्रमितसकलार्थत्वे सति परमहितोपदेशकोनिरुच्यते। परमहितं तु निःश्रेयसं तदुपदेश एव अर्हतः प्राधान्येन प्रवृत्तेः। तस्यैव केवलज्ञानप्रमितसकलार्थत्वे सति परमहितोपदेशकत्वादाप्तत्वं। यद्यपि सिद्धपरमेष्ठी अपि सकलपदार्थप्रत्यक्षद्रष्टा तथापि न स आप्तस्तस्य परमहितोपदेशकत्वाभावात्, तदभावश्चशरीराद्यभावात्।

ननु अर्थस्य कोऽर्थः यज्ज्ञानमागमः प्रोच्यते। अर्थोह्यनेकांतः अनेके अन्ताः अनुवृत्तव्यावृत्तप्रत्ययगोचराः सामान्यविशेषाद्यो-धर्माः यस्य सोऽनेकांतः।

ननु आगमस्यापौरुषेयत्वान्नित्यत्वाच्च कथमाप्तवाक्यनिबंधनत्वमितिचेन्न, आगमस्य सर्वथाऽपौरुषेयत्वनित्यत्वाभावात्। आ-

गमो हि द्रव्यादिसामान्यापेक्षया अनादिनिधन इष्यते, नहि केनचित् पुरुषेण क्वचित् कदाचित् कथंचिदुत्प्रेक्षितः। द्रव्यादिविशेषापेक्षया तु आदिरन्तश्च भवतीत्याप्तवाक्यनिबंधनत्वमागमस्योचितमेव।

अधुना प्रमाणस्वरूपसंख्यानिरूपणानतरं तद्विषयफलयोरपि किञ्चित् प्रस्तूयते। प्रमाणस्य विषयो हि सामान्यविशेषात्मकं वस्तु। न केवलं सामान्यं, नापि केवलो विशेषो, नापिद्वयं स्वतंत्रम्; किन्तु तदात्मकं वस्तु तस्यैव वस्तुत्वात्। तथाचोक्तं–"अनुवृत्तव्यावृत्तप्रत्ययगोचरत्वात् पूर्वोत्तराकारपरिहारावाप्तिस्थितिलक्षणपरिणामेनार्थक्रियोपपत्तेश्च।" गौर्गौरित्यादिप्रत्ययोऽनुवृत्ताकारः। श्यामः शबल इत्यादि प्रत्ययश्च व्यावृत्ताकारः। वस्तु पूर्वाकारं जहाति तदानीमेव चोत्तराकारं स्वीकरोति द्रव्यात्मना च तदेव तिष्ठति। एतेन वस्तुनि चत्वारो धर्माः सिद्धा भवंति। सामान्यद्वयं विशेषद्वयं चेति। एकं तिर्यक् सामान्यं सदृशपरिणामात्मकं खण्डमुण्डादिषु गोत्ववत्। परापरपर्यायव्यापिद्रव्यमूर्ध्वतः सामान्यं द्वितीयं, स्थासादिपर्यायेषु मृत्तिकावत्। तथैव एकः पर्यायाख्यो विशेषः एकस्मिन् द्रव्ये क्रमभाविपरिणामरूपः आत्मनि हर्षविषादादिवत्। द्वितीयोऽर्थान्तरगतविसदृश परिणामात्मको व्यतिरेकाख्योगोमहिषादिवत्।

प्रमाणफलं तु द्विविधं। साक्षात्फलमज्ञाननिवृत्तिः, परम्परया तु हानोपादानोपेक्षाः। तत्फलं प्रमाणाद्भिन्नं भिन्नं च। यः प्रमिमीते तस्यैवाज्ञाननिवृत्तिर्भवति, स एव जहात्यादत्त उपेक्षते चेति प्रतीतिसकलजनानुभवसिद्धा। अतः प्रमाणफलयोरभेद एव। करणक्रियापरिणामभेदात्तु भेद इति। प्रमाण हि करणं, तत्फलं तु प्रमितिरूपा क्रिया इति।

॥ इति द्वितीयोऽध्यायः ॥

तृतीयोऽध्यायः

नयस्वरूपम्

प्रमाणनयैरधिगम इति पदार्थाधिगमहेतुत्वेन निर्दिष्टयोः प्रमाण-नययोः प्रमाणं व्याख्यातं। साम्प्रतं नयो व्याक्रियते।

नयो हि प्रमाणविकल्पः तस्यविकलादेशत्वात्। तथा चोक्तं-"सकलादेशः प्रमाणाधीनो विकलादेशो नयाधीनः।" प्रमाणतो वस्तु परिगृह्य परिणतिविशेषापेक्षयाऽर्थावधारणं नयस्य प्रयोजनं। एतदेव स्पष्टयितुं शास्त्रकारैस्तस्यानेकानि लक्षणानि निरुक्तानि। तथा हि-वस्तुन्यनेकान्तात्मन्यविरोधेन हेत्वर्पणात् साध्यविशेषस्य याथात्म्यप्रापणप्रवणप्रयोगो नयः। अथवा नानास्वभावेभ्यो व्यावृत्य एकस्मिन् स्वभावे वस्तु नयति प्राप्नोतीति नयः। अथवा श्रुतप्रमाणविकल्पोनयः। ज्ञातुरभिप्रायोवा नयः। इमानि च सर्वाणि लक्षणानि एकमेवार्थं प्रतिपादयन्ति। प्रमाणं हि द्रव्यपर्यायात्मकं सामान्यविशेषात्मकं वा वस्तु विजानाति। नयस्य तु न तादृशं सामर्थ्यं। स हि वस्तु विजानन् केवलं तस्य द्रव्यत्वांशं विजानीयात् पर्यायत्वांशं वा। तत्तु न सकलं वस्तु, तादृशांशस्य विकलत्वात्। सकलं तु वस्तु द्रव्यपर्यायात्मक। अत एव प्रमाणस्य सकलादेशत्वं नयस्य च विकलादेशत्वं सुप्रसिद्धं।

ननु स्वार्थनिश्चायकत्वान्नयः प्रमाणमिति चेन्न, तस्य स्वार्थैक-

देशनिर्णायलक्षणत्वात् प्रमाणाद्भिन्नत्वात्। ननु स्वार्थैकदेशो वस्तु अवस्तु वा, यदि वस्तु तर्हि तत्परिच्छेदको नयोऽप्रमाणं, यदि अवस्तु तर्हि तद्विषयो नयो मिथ्याज्ञानमिति न वक्तव्यं। स्वार्थैकदेशो हि न वस्तु नाप्यवस्तु अपितु वस्त्वंशः। यथा समुद्रैकदेशो न समुद्रो नाप्यसमुद्रः अपि तु तस्यैक देशः। तन्मात्रो यदि समुद्रः तर्हि शेषांशो ऽसमुद्रः स्यात्। समुद्रबहुता वा भवेत्। तस्यासमुद्रत्वे तु क्व समुद्रवाग्विज्ञानप्रवृत्तिः। ननु नयो यदि वस्तुन एकमेवधर्मं गृह्णाति तर्हि तस्य मिथ्याज्ञानत्वं स्यात्। वस्तुन एक ध र्मिकत्वाभाव त्। तद्धि अनेकान्तात्मकमस्तीति चेन्न, अनेकान्तात्मकस्याऽपि वस्तुनः एक धर्मात्मकत्वज्ञानमपि धर्मान्तरानिषेधकं सम्यग्ज्ञानमेव। तद्धीतर-धर्मनिषेधकं मिथ्याज्ञानं स्यादिति न नयस्य मिथ्याज्ञानत्वं, तस्य सापेक्षत्वात्। ततो नयस्य स्वार्थैकदेशनिर्णायलक्षणत्वं समीचीनम्।

एष नयो द्विविधो द्रव्यार्थिकः पर्यायार्थिकश्चेति। द्रव्यार्थिकस्य त्रयो भेदाः, नैगमः संग्रहोव्यवहारश्चेति। निगमः संकल्पस्तत्रभवो नैगमः। अयं हि नयोऽनभिनिर्वृत्तार्थसंकल्पमात्रग्राही, यथा जले-न्धनादिद्याहरणे व्याप्रियमाणं कञ्चित् पुरुषं कश्चित् पृच्छति किं-करोति भवान् स आह ओदनं पचामीति किन्तु न तदौदनपर्यायः सन्निहितः तदर्थं व्याप्रियते सः। नैगमोऽयमन्योन्यगुणप्रधान-भूतभेदाभेदप्ररूपकः। सर्वथाऽभेदवादस्तु तदाभासः। स्वजात्यविरोधे-नैकध्यमुपनीयाविशेषेण समस्तग्रहणात् संग्रहः यथा सत्, द्रव्यं घट इत्यादि। सदित्युक्ते सर्वेषां सत्ताधारभूतानामविशेषेण संग्रहो भवति। द्रव्यमित्युक्ते जीवाजीवतद्भेदप्रभेदानां संग्रहः। घट इत्युक्ते सर्वेषां घटबुद्ध्यभिधानविषयभूतानां संग्रहः। संग्रहो हि

प्रतिपक्षव्यपेक्षो यावन्मात्रतज्जातीयपदार्थग्राहकः। सर्वथा सन्मात्रग्राही तु तदाभासः। संग्रहगृहीतभेदको व्यवहारः। यथा यत् सत् तद् द्रव्यं गुणो वा। द्रव्यं तु जीवद्रव्यमजीवद्रव्यं वा। जीवाजीवावपि देवनारकादिर्घटादिश्चेति। काल्पनिको भेदस्तदाभासः।

पर्यायार्थिकस्य चत्वारोभेदाः-ऋजुसूत्रः, शब्दः, समभिरूढः, एवंभूतश्चेति। ऋजुं प्रगुणं वर्तमानं सूत्रयतीति ऋजुसूत्रः। पूर्वापरान् त्रिकालविषयानतिशय्य वर्तमानकालविषयानादत्तेऽयं नयः। अतीतानागतयोर्विनष्टानुत्पन्नत्वेन व्यवहाराभावात्।

ननु वर्तमानपर्यायमात्रग्राहकत्वादस्य नयस्य लोकसंव्यवहारलोपप्रसङ्ग इतिचेदत्रास्य नयस्य विषयमात्रप्रदर्शनं क्रियते। लोकसंव्यवहारस्तु सर्वनयसमूहसाध्यः। न चायमतीतानागतयोर्निषेधं करोति। प्रतिपक्षसव्यपेक्षशुद्ध (वर्तमान) पर्यायमात्रग्राहित्वादस्य। क्षणिकैकान्तस्तु तदाभासः।

लिङ्गसंख्याकालादीनां भेदाच्छब्दस्य भेदकथनं शब्दनयः। दारा भार्या कलत्रमित्यत्र लिङ्गभेदात् त्रयाणां भिन्नत्वं। जलमापो वर्षा ऋतु इत्यादौ संख्याभिन्नत्वाद् भिन्नत्वम्। विश्वदृश्वाऽस्य पुत्रो जनिता भाविकृत्यमासीदित्यादौ कालभिन्नत्वाद् भिन्नत्वम्। अर्थभेदं विना शब्दानामेव नानात्वैकान्तस्तदाभासः।

पर्यायभेदात् पदार्थनानात्वनिरूपकः समभिरूढनयः। शब्दभेदश्चेदस्ति अर्थभेदेनाऽपि अवश्यं भवितव्यम्। अन्यथा शब्दभेदस्य निरर्थकत्वं स्यात्। इन्दनादिन्द्रः, शकनाच्छक्रः, पूर्दारणात् पुरन्दरः

इत्यादिषु शब्दभेदादर्थभेदोऽप्यस्त्येव। अथवा नानाऽर्थान् सम तीत्यैकमर्थमाभिमुख्येन रूढः समभिरूढः, यथा गोरित्ययं शब्दो यद्यपि वागाद्यनेकार्थेषु वर्तते तथापि पशुविशेषे रूढः,। अथवा यो यत्र वर्तते स तत्र समेत्याभिरूढः समभिरूढः, यथा क्व भवानास्ते स आह आत्मनीति। यद्यन्यस्यान्यत्र वृत्तिः स्यात् ज्ञानादीनां रूपादीनां चाकाशे वृत्तिर्भवेत्। पर्यायनानात्वमन्तरेणापीन्द्रादिभेदकथनं समभिरूढाभासः।

क्रियाश्रयेण भेदप्ररूपणमेवंभूतः। एतन्नयापेक्षया स्वाभिधेयक्रियापरिणतिक्षण एव स शब्दो युज्यते नान्यदा। यदैवेन्दति तदैवेन्द्रो नाभिषेचको न पूजकः। यदैव गच्छति तदैव गौर्न स्थितो न शयित इति। क्रियानिरपेक्षत्वेन क्रियावाचकेषु काल्पनिकोव्यवहारस्तदाभासः।

एषु पूर्वे चत्वारोऽर्थनयाः अर्थप्रधानत्वात्। अर्थप्रधानत्वं च शब्दापेक्षां विनाऽर्थप्ररूपणमात्रपरत्वं। अवशिष्टाश्च त्रयः शब्दनयाः शब्दप्रधानत्वात्। शब्दप्रधानत्वं च शब्दापेक्षयाऽर्थप्ररूपकत्वं। एते सर्वेऽपि नयाः पूर्वपूर्वमहाविषयाः उत्तरोत्तराऽल्पविषयाश्चेति। तथाहि नैगमनयात् संग्रहोऽल्पविषयः सन्मात्रग्राहित्वात्तस्य। नैगमस्तु भावाभावविषयत्वाद् बहुविषयः। यथैव नैगमस्य भावे संकल्पस्तथाऽभावेऽपि। व्यवहारः संग्रहादपि अल्पविषयः तद् भेदप्रभेदविषयत्वात्। संग्रहस्तु बहुविषयोऽभेदगोचरत्वात्। ऋजुसूत्रस्ततोऽप्यल्पविषयो वर्तमानपर्यायमात्रविषयत्वात्। व्यवहारस्तु त्रिकालविषयत्वाद्बहुविषयः। ऋजुसूत्रे लिंगादिभेदे सत्यपि नार्थभेदः स्वीक्रियतेऽतः शब्दनयस्तस्मादल्पविषयः। ऋजुसूत्रस्तुबहुविषयः।

पर्यायभेदेनाभिन्नमर्थं प्रतिपादयतः शब्दाद् बहुविषयात् समभिरूढः सूक्ष्मविषयः । स हि पर्यायभेदेन भिन्नमर्थं व्यनक्ति । क्रियाभेदेऽपि-चाभिन्नमर्थं कथयतः समभिरूढान्नेवंभूतो बहुविषयः तस्य ततोऽल्पविषयत्वात् । एते नया गुणप्रधानतयाः परस्परतंत्राः सम्यग्दर्शन-हेतवौ भवन्ति । एतच्च सर्वं नयानां प्ररूपणामागमभाषया व्यवहारापेक्षया ।

अध्यात्मभाषया तु मूलनयौ द्वौ, निश्चयो व्यवहारश्चेति । तत्र निश्चयोऽभेदविषयो, व्यवहारस्तु भेदविषयः । निश्चयोऽपि द्विविधः, शुद्धनिश्चयोऽशुद्धनिश्चयश्च । निरुपाधिकगुणगुणयभेदविषयकः शुद्ध-निश्चयो यथा केवलज्ञानादयो जीवः । सोपाधिकतदभेदविषयको ऽशुद्धनिश्चयो यथा मतिज्ञानादयो जीवः । व्यवहारो द्विविधः सद्भूत-व्यवहारोऽसद्भूतव्यवहारश्च । तत्रैकवस्तुभेदविषयः सद्भूतव्यवहारः । भिन्नवस्तुविषयोऽसद्भूतव्यहारः । सद्भूतव्यवहारोऽपि द्विविधः, उप-चरितानुपचरिभेदात् । तत्र सोपाधिकगुणगुणिनोर्भेदविषय उपच-रितसद्भूतव्यवहारो यथा जीवस्य मतिज्ञानादयोगुणाः । निरुपाधिक गुणगुणिनोर्भेदविषयोऽनुपचरितसद्भूतव्यवहारो, यथा जीवस्य केवलज्ञानादयो गुणाः । असद्भूतव्यवहारोऽपि द्विविधः उपचरि-तानुपचरितभेदात् । तत्राऽसंश्लिष्टवस्तुसंबंधविषयः प्रथमो यथा देवदत्तस्य धनम् । संश्लिष्टवस्तुसंबन्धगोचरश्च द्वितीयो यथा जीवस्य शरीरम् ।

स्याद्वादनिरूपणम्

वादः सिद्धान्तः । स्यात्प्रधानो वादः स्याद्वादः । स्यादित्ययं निपा-

तोऽनेकान्तवाचको द्योतको वा क्वचित् प्रयुज्यमानस्तद्विशेषणतया प्रकृतार्थं तत्त्वमवयवेन सूचयति प्रायशो निपातानां तत्स्वभावत्वादेवकारादिवत्। स्याद्वादो हि सर्वथैकान्तत्यागात् सप्तभंगनयापेक्षः स्वभावपरभावाभ्यां वस्तुनः सदसदादिव्यवस्थां प्रतिपादयति। वस्तु हि न केवलं सत्, नापि केवलमसत्, अपि तु सदसदात्मकं द्रव्यपर्यायात्मकं सामान्यविशेषात्मकं नित्यानित्यात्मकमस्ति। वस्तुनः उभयात्मकत्वं, तद्विस्तरतः सप्तभंगात्मकत्वं च प्रतीतिसिद्धं।

स्याद्वादो हि जैनागमस्य बीजं। तत्र वस्तुव्यवस्थायां सर्वत्रास्याप्रतिहतव्यापारस्वीकारात्। एतदवलम्बनेनासत्यमपि सत्यं स्यात्। एतत्तिरस्कारे तु सत्यमप्यसत्यमिति। निराग्रहवादोऽयं सर्वान् विग्रहान् निराकर्तुं क्षमः। एतदुपयोगेन त्रिषष्टिशतत्रयपाखण्डा अपि समीचीनतां भजन्ते। एतदभावे तु न कदाचिदपि सत्यदर्शनं भवेत्। यथा षडन्धाः हस्तिनः पुच्छपादमस्तकाद्यवयवान् परिगृह्य तस्यान्यथा कल्पनां चक्रुस्तथैव स्याद्वादचक्षुर्विरहिताः पदार्थं याथार्थ्येन ज्ञातुमशक्नुवन्तस्यान्यथाकल्पनं विदधति। न चास्य स्याद्वादस्यानेकान्तवादापरनामधेयस्य केवलं शास्त्रेष्वेवोपयोगो। वस्तुतस्तु इमं विना लोकस्य व्यवहारोऽपि न सर्वथा सम्पादनीयो भवेत्। अत एवोक्तं:—

जेण विणा लोगस्स वि ववहारो सव्वहा ण णिव्वडई।
तस्स भुवणेकगुरुणो णमो अणेगंतवायस्स॥"

एकस्मिन्नेव पुरुषे युगपदेव पितृत्वपुत्रत्वमातुलत्वभागिनेयत्वपितामहत्वपौत्रत्वमातामहत्वनेप्तृत्वज्येष्ठत्वकनिष्ठत्वादयोऽनेके धर्मा

विभिन्नपुरुषापेक्षया वर्तन्ते । तादृशो व्यवहारश्चापि भवति । यद्य-यमाग्रहः स्यात् यः पिता स पितैव तदा तु तस्य सत्ताऽपि संदिग्धा भवेत् । एकस्मिन्नेव काले आमलकमाम्रापेक्षया सूक्ष्मं बदरापेक्षया च स्थूलं प्रतीयते । रङ्को मनुष्यत्वापेक्षया राजसदृशः शासकशासि-तापेक्षया च तयोर्महान भेदः इति सर्वत्रानेकान्तशासनं लोकव्यवहारे प्रतीतिसिद्धम् । तथैव शास्त्रे पदार्थानां नित्यत्वानित्यत्वादिविचारावसरे ऽस्योपयोगोभवत्येवानाहूतोऽपि । न खलु यो द्रव्यापेक्षया नित्यः स पर्यायापेक्षयाऽपि नित्यः स्यात् । अन्यथा सुवर्णवत् तन्निर्मिताभूष-णस्यापि नित्यत्व भवेत् । तथैव यः पर्यायापेक्षयाऽनित्यः स न द्रव्यापेक्षयाऽपि अनित्योऽन्यथाऽऽभूषणवत् काञ्चनस्याऽपि विनाशो भवेत् । वस्तु सामान्यात्मना नोदेति, विशेषात्मना तु व्येति उदेति च । न खलु काञ्चनं काञ्चनत्वेन समुत्पद्यते, आभूषणत्वेन तु समुत्प द्यते विनश्यति च । तत एवोत्पादव्ययध्रौव्यत्रयमेकत्र युगपत् संभ-वति । घटमौलिसुवर्णार्थी जनोऽयं घटनाशमौल्युत्पादसुवर्णस्थि-तिषु सहेतुकमेव शोकप्रमोदमाध्यस्थ्यं याति । गोरसत्वेऽपि दधि-पयसोर्भिन्नत्वात् पयोव्रतो दधि नात्ति नापि दधिव्रतः पयोऽत्ति । अगोरसव्रतस्तु द्वयमपि नात्ति, तस्मात्तत्त्वस्य त्रयात्मकत्वान्नित्यानित्या-त्मकत्वमिति । तथा चोक्तं स्वामिसमन्तभद्राचार्येण: –

घटमौलिसुवर्णार्थी नाशोत्पादस्थितिष्वयम्,
शोकप्रमोदमाध्यस्थ्यं जनो याति सहेतुकम् ।
पयोव्रतो न दध्यत्ति न पयोऽत्ति दधिव्रतः,
अगोरसव्रतो नोभे तस्मात्तत्त्वं त्रयात्मकम् ।

सप्तभंगीविवेचनम्

प्रमाणनयैरधिगम इत्यनेन द्विविधोऽधिगमः प्रतिपादितः, प्रमाणात्मको नयात्मकश्चेति। साकल्येन तत्त्वाधिगमः प्रमाणात्मकः देशतस्तत्त्वाधिगमोनयात्मकः। अयं द्विविधोऽपि भेदः सप्तधा प्रवर्तते विधिप्रतिषेधप्राधान्यात्। इयमेव च प्रमाण सप्तभंगी नयसप्तभंगीति च व्यवह्रियते। सप्तानां भङ्गानां—वाक्यानां समाहारः—समूहः सप्तभंगीतितदर्थः। तानि च वाक्यानि—स्यादस्त्येवघटः, स्यान्नास्त्येवघटः, स्यादस्ति नास्ति च घटः, स्यादवक्तव्य एव घटः, स्यादस्ति चावक्तव्यश्च, स्यान्नास्ति चावक्तव्यश्च, स्यादस्ति नास्ति चावक्तव्यश्च। इमे सप्तापि भंगा एकस्मिन्नेव वस्तुनि अविरोधेन विधिप्रतिषेधकल्पनया प्रश्नवशादवतारयितुं शक्यन्ते। तथा चाहुरकलङ्कदेवाः—"प्रश्नवशादेकत्र वस्तुनि अविरोधेन विधिप्रतिषेधकल्पना सप्तभंगी।"

ननु प्रश्नानां सप्तविधत्वं कथमितिचेत्, जिज्ञासानां सप्तविधत्वात्। ननु कुतः सप्तधैव जिज्ञासेतिचेत्, सप्तधा संशयानामुत्पत्तेः। संशयानां सप्तविधत्वं तु तद्विषयीभूतधर्माणां सप्तविधत्वात्। तादृशधर्माश्च कथञ्चित्सत्त्वं, कथंचिदसत्त्वं, क्रमार्पितोभयं, अवक्तव्यत्वं, कथंचित्सत्त्वविशिष्टावक्तव्यत्वं, कथंचिदसत्त्वविशिष्टावक्तव्यत्वं, क्रमार्पितोभयविशिष्टावक्तव्यत्वम् चेति सप्तैव। एवं च दर्शितधर्मविषयका सप्तैव संशयाः। तथा चोक्तं:—

"भङ्गाः सत्त्वादयः सप्त, संशयाः सप्त तद्गताः।
जिज्ञासाः सप्त सप्त स्युः प्रश्नाः सप्तोत्तराण्यपि।"

अत्र घटः स्यादस्त्येव वा नवेति कथंचित्सत्त्वतदभावकोटिकः प्रथमः संशयः।

ननु कथंचित्सत्त्वस्याभावः कथंचिदसत्त्वं, तस्य न संशयविषयत्व-संभवः कथंचित्सत्त्वेन सह विरोधाभावात्, तथा च कथं प्रथमः संशय इति चेत्—दर्शितसंशये कथञ्चिदस्तित्व—सर्वथाऽस्तित्वयोरेव को-टिता। तयोश्च परस्परं विरोधान्नोक्तानुपपत्तिः। एवं द्वितीयादि संशयप्रकारा अपि ज्ञातव्याः।

ननु धर्माणां सप्तविधत्वसिद्ध्यभावे नैतत् सर्वमुपपन्नं भवति। तत्सप्तविधत्वसिद्धिश्च न संभवेत्। प्रथमद्वितीयधर्मवत् प्रथमतृतीया-दिधर्माणां क्रमाक्रमार्पितानां धर्मान्तरत्वसिद्धेः सप्तविधधर्मनियमा-भावात्, इति चेन्न, क्रमाक्रमार्पितयोः प्रथमतृतीयधर्मयोर्धर्मान्तर-त्वेनाप्रतीतेः। स्यादस्ति घट इत्यादौ घटत्वावच्छिन्नसत्त्वद्वयस्या-संभवात्। मृण्मयत्वाद्यवच्छिन्नसत्त्वान्तरस्य संभवेऽपि दारुमय-त्वाद्यवच्छिन्नस्यापरस्यासत्त्वस्यापि संभवादपरधर्मसप्तकसिद्धेः सप्त-भंग्यन्तरस्यैव संभवात्। एतेन प्रथमद्वितीयधर्मयोः क्रमाक्रमा-र्पितयोर्धर्मान्तरत्वमपि निरस्तम्। एकरूपावच्छिन्ननास्तित्वद्वया-संभवात्।

नन्वेवं प्रथमचतुर्थयोर्द्वितीयचतुर्थयोस्तृतीयचतुर्थयोश्च सहितयोः कथं धर्मान्तरत्वम्। अवक्तव्यत्वं हि सहार्पितास्तित्वनास्तित्वोभयं, तथा च यथा क्रमार्पितास्तित्वोभयस्मिन्नस्तित्वस्य योजनं न संभवति अस्तित्वद्वयाभावात्; तथा सहार्पितोभयस्मिन्नपीति चेन्न। यतो

अवक्तव्यत्वं सहार्पितोभयमेव न किन्तु सहार्पितयोरस्तित्वनास्तित्वयोः सर्वथा वक्तुमशक्यत्वरूपं धर्मान्तरमेव तथा च सत्त्वेन सहितमवक्तव्यत्वादिकं धर्मान्तरं प्रतीतिसिद्धं ।

ननु–अवक्तव्यत्वं यदि धर्मान्तरं, तर्हि वक्तव्यत्वमपि धर्मान्तरं स्यात् तथा चाष्टमस्य वक्तव्यत्वधर्मस्य सद्भावेन तेनसहाष्टभंगी स्यान्न सप्तभंगीति चेन्न—

सामान्येन वक्तव्यत्वस्यातिरिक्तस्याभावात् सत्त्वादिरूपेण वक्तव्यत्वं तु प्रथमभंगादावेवान्तर्भूतम् । यदि वक्तव्यत्वं नाम कश्चनातिरिक्तो धर्मः स्वीक्रियेत तदा वक्तव्यत्वाऽवक्तव्यत्वाभ्यां विधिप्रतिषेधकल्पनाविषयाभ्यां सत्त्वाऽसत्त्वाभ्यामिव सप्तभंग्यन्तरमेव प्राप्नोतीति न सत्त्वाऽसत्त्वादि सप्तविधधर्मव्याघातप्रसङ्गः ।

नन्वेनमधिकसंख्याव्यवच्छेदेऽपि न्यूनसंख्याव्यवच्छेदः कथं सिद्ध्येत् ? सत्त्वाऽसत्त्वयोर्भेदाभावात् । यत् स्वरूपेण सत्त्वं तदेव पररूपेणाऽसत्त्वं । तथा च न प्रथमद्वितीयभंगौ घटेते. ततस्तृतीयादिभंगाभावात् कुतः सप्तभंगीतिचेन्न ।

अत्रोच्यते स्वरूपाद्यवच्छिन्नसत्त्वं पररूपाद्यवच्छिन्नमसत्त्वमित्यवच्छेदकभेदात्तयोर्भेदसिद्धेः, अन्यथा स्वरूपेणेव पररूपेणाऽपि सत्त्वप्रसंगात् । पररूपेणेव स्वरूपेणाऽप्यसत्त्वप्रसगात् । एवमेवेतरभंगेष्वपि भिन्नत्वं ज्ञातव्यं । नहि सत्त्वमेव वस्तुनः स्वरूपं, स्वरूपादिभिः सत्त्वस्येव पररूपादिभिरसत्त्वस्यापि प्रतिपत्तेः । नाप्यसत्त्वमेव, स्वरूपादिभिः सत्त्वस्यापि प्रतीतिसिद्धत्वात् । नापि तदुभयमेव,

तदुभयविलक्षणस्यापि जात्यन्तरस्य वस्तुनोऽनुभूयमानत्वात्। यथा दधिगुडचातुर्जातकादिद्रव्योद्भवं पानकं केवलं दधिगुडाद्यपेक्षया जात्यन्तरत्वेन पानकमिदं सुस्वादु सुरभीति प्रतीयते। तथा च विविक्तस्वभावानां सप्तधर्माणां तद्विषयसंशयजिज्ञासादिक्रमेण सप्तोत्तररूपा सप्तभंगी सिद्धति।

इयं च सप्तभंगी द्विविधा, प्रमाणसप्तभंगी नय सप्तभंगी चेति। किं पुनः प्रमाणवाक्यं किं वा नयवाक्यमिति चेत् :—

एकधर्मबोधनमुखेन तदात्मकानेकाशेषधर्मात्मकवस्तुविषयकबोधजनकवाक्यत्वं सकलादेशत्वं। तदुक्तं—"एकगुणमुखेनाशेषवस्तुरूप संग्रहात् सकलादेशः।"

अस्यायमर्थः यदाऽभिन्न वस्तु एकगुणरूपेणोच्यते गुणिनां गुणरूपमन्तरेण विशेषप्रतिपत्तेरसंभवात् तदा सकलादेशः। एकोहि जीवोऽस्तित्वादिष्वेकस्य गुणस्य रूपेण अभेदवृत्त्या अभेदोपचारेण वा निरंशः समस्तो वक्तुमिष्यते। विभागनिमित्तस्य तत्प्रतियोगिनो गुणान्तरस्याविवक्षितत्वात्। कथमभेदवृत्तिः कथंचाभेदोपचारः इति चेत्—द्रव्यार्थत्वेनाश्रयणे तदव्यतिरेकादभेदवृत्तिः। पर्यायार्थत्वेनाश्रयणे परस्परव्यतिकरेऽप्येकत्वारोपादभेदोपचारः। इति।

अभेदवृत्त्यभेदोपचारयोरनाश्रयणे एकधर्मात्मकवस्तुविषयबोधजनकं वाक्यं विकलादेशः।

तत्र स्वरूपादिभिरस्तित्ववन्नास्तित्वमपि स्यादित्यनिष्टार्थनिवृत्यर्थं स्यादस्त्येवेति एवकारः कर्तव्यः। तेन स्वरूपादिभिरस्तित्वमेव न ना-

स्तित्वमित्यवधार्यते। स चैवकारस्त्रिविधः अयोगव्यवच्छेदबोधकः, अन्ययोगव्यवच्छेदबोधकः, अत्यन्तायोगव्यवच्छेदबोधकश्चेति। तत्र विशेषणसङ्गतैवकारोऽयोगव्यवच्छेदबोधको यथाशङ्खः पाण्डुर एव। विशेष्यसङ्गतैवकारोऽन्ययोगव्यवच्छेदबोधको–यथा पार्थ एव धनुर्धरः। क्रियासङ्गतैवकारोऽत्यन्तायोगव्यवच्छेदबोधको यथा–नीलं सरोजं भवत्येव। स्यादस्त्येव घट इत्यादौ यद्यपि क्रियासङ्गतैवकारस्तथापि नात्यन्तायोगव्यवच्छेदकः, अनिष्टापत्तेः। कस्मिंश्चिद्घटेऽस्तित्वस्याभावेऽपि तादृशप्रयोगसंभवात्। अतोऽत्र क्रियासङ्गतत्वेऽपि अयोगव्यवच्छेदकैवकारः स्वीकृतः। ज्ञानमर्थं गृह्णात्येवेत्यादौ क्रियासङ्गतत्वेऽपि तादृशैवकारस्वीकारात्।

स्याच्छब्दस्य चानेकान्तविधिविचारादिष्वनेकेष्वर्थेषु सम्भवत्स्वपि विवक्षावशादत्रानेकान्तार्थो गृह्यते। अनेकान्तत्वं नामानेकधर्मात्मकत्वं। न च–स्याच्छब्देनैवानेकान्तस्य बोधनेऽस्त्यादिवचनमनर्थकमितिवाच्यं। स्याच्छब्देन सामान्यतोऽनेकान्तबोधनेऽपि विशेषरूपेण बोधनार्थमस्त्यादिशब्दप्रयोगात्।

घटः स्वद्रव्यक्षेत्रकालभावैरस्ति, परद्रव्यक्षेत्रकालभावैश्चनास्तीत्यस्य कोऽर्थः इतिचेत्, घटो घटत्वेनास्ति पटत्वेन नास्ति। मृद्द्रव्येणास्ति सुवर्णद्रव्येण नास्ति। स्वक्षेत्रादस्ति परक्षेत्रान्नास्ति। स्वकालादस्ति परकालान्नास्तीति।

ननु प्रमेयस्य किं स्वरूपं किं पररूपमितिचेत्–प्रमेयस्य प्रमेयत्वादिकं स्वरूपं घटत्वादिकं पररूपम्। प्रमेयं प्रमेयत्वेनास्ति घटत्वादिना नास्ति। तथैव जीवादिद्रव्याणां षण्णां शुद्धं सद्द्रव्यमपेक्ष्यास्तित्वं,

तत्प्रतिपक्षं सद्भावमशुद्धद्रव्यमपेक्ष्य नास्तित्वञ्चोपपद्यते। महासत्त्व-रूपस्यशुद्धद्रव्यस्य सकलद्रव्यक्षेत्रकालाद्यपेक्षया सत्त्वस्य विकल-द्रव्याद्यपेक्षयाऽसत्त्वस्य च व्यवस्थितेः। एवमेव सकलक्षेत्रकाल-व्यापिन आकाशस्य सकलकालक्षेत्राद्यपेक्षया सत्त्वं यत्किञ्चित् क्षेत्रकालाद्यपेक्षयाऽसत्त्वं च ज्ञातव्यम्।

ननु—अस्तित्वमेव वस्तुनः स्वरूपं न पुनर्नास्तित्वं तस्य पररूपा-श्रयत्वात्। यदि पररूपाश्रितमपि नास्तित्वं वस्तुनः स्वरूपं तदा पटगत-रूपादिकमपि घटस्य स्वरूपं भवेत्, इति चेन्न; उभयस्याऽपि स्वरूप-त्वे प्रमाणसद्भावात्। घटस्य स्वरूपाद्यपेक्षयाऽस्तित्वं, पररूपाद्य-पेक्षया च नास्तित्वं प्रत्यक्षेणैवानुभूयते। अनुमानसिद्धं चैतत्— अस्तित्वं स्वभावेन नास्तित्वेनाविनाभूतं विशेषणत्वात्, साधर्म्यवत्। अविनाभूतत्वं च नियमेनैकाधिकरणवृत्तित्वं। घटोऽभिधेयः प्रमेय-त्वादित्यादिसाधर्म्यहेतावपि वैधर्म्यमस्त्येव, अभिधेयत्वाभावाधि-करणे गगनकुसुमादौ अवृत्तिमत्त्वेन निश्चितत्वं प्रमेयत्वस्य वर्तत इति तादृशहेतोर्वैधर्म्यमक्षतमिति। एवं नास्तित्वं स्वभावेनास्तित्वेना-विनाभूतं विशेषणत्वात्, वैधर्म्यवदित्यनुमानेनाऽपि तयोरविना-भावसिद्धिः।

ननु पृथिवीतरेभ्यो भिद्यते गन्धवत्त्वादित्यादिकेवलव्यतिरेकि-हेतौ वैधर्म्यं साधर्म्येण विनाऽपि दृश्यते इति प्रोक्तानुमाने न दृष्टान्त सङ्गतिरिति चेन्न, केवलव्यतिरेकिहेतावपि साधर्म्यस्य घटादावेव संभवात्। पक्षभिन्न एव साधर्म्यं न पक्ष इति नियमाभावात्। इतिभङ्गद्वयम्।

घटः स्यादस्ति नास्ति चेति तृतीयः, क्रमार्पितस्वपररूपाद्यपेक्षया ऽस्तिनास्त्यात्मको घट इति। सहार्पितस्वपररूपादिविवक्षायां स्यादवाच्यो घटः सह वक्तुमशक्यत्वादिति चतुर्थभङ्गः। व्यस्तं द्रव्यं सहार्पितौ द्रव्यपर्यायौ आश्रित्य स्यादस्ति चावक्तव्य एव घट इति पंचमभङ्गः व्यस्तं पर्यायं समस्तौ द्रव्यपर्यायौ चाश्रित्य स्यान्नास्ति चावक्तव्य एव घट इति षष्ठो भङ्गः। एवं व्यस्तौ क्रमार्पितौ समस्तौ सहार्पितौ द्रव्यपर्यायावाश्रित्य स्यादस्ति नास्ति चावक्तव्य एवघट इति सप्तमो भङ्गः।

अत्र द्रव्यमेव तत्त्वं, अतः स्यादस्तीतिभङ्ग एक एवेति सांख्यमतं न युक्तं, पर्यायस्यापि प्रतीतिसिद्धत्वात्। तथा पर्याय एव तत्त्वं, अतः स्यान्नास्तीतिभङ्गः एवेति सौगतमतमपि न युक्तियुक्तं द्रव्यस्यापि प्रतीतिसिद्धत्वात्। एवमवक्तव्यमेव वस्तुतत्त्वमित्यवक्तव्यैकान्तोऽपि सदामौनव्रतिकोऽहमितिवत् स्ववचनबाधितः। एवमन्येषामप्येकान्तानां प्रतीतिबाधितत्वादनेकान्तवाद एव श्रेयान्।

ननु च—अनेकान्तेऽपि विधिप्रतिषेधरूपा सप्तभंगी प्रवर्तते न वा। प्रथमपक्षेऽनेकान्तस्य निषेधकल्पनायामेकान्तः स्यादिति तत्पक्षोक्तदोषानुषङ्गः, अनवस्था च। तादृशैकान्तस्याप्यपरानेकान्तकल्पनया विधिप्रतिषेधयोरनिवार्यत्वात्। यदि सा न प्रवर्तते तर्हि निखिलं वस्तु सप्तभङ्गीसमाक्रान्तमिति सिद्धान्तव्याघातः इति चेन्न प्रमाणनयविवक्षाभेदात्तत्रापि तत्प्रवृत्तेः। तथाहि—एकान्तो द्विविधः सम्यगेकान्तो मिथ्यैकान्तः। अनेकान्तोऽद्विविधः सम्यगनेकान्तो मिथ्यानेकान्त इति। तत्र सम्यगेकान्तस्तावत्प्रमाण-

विषयीभूतानेकधर्मात्मकवस्तुनिष्ठैकधर्मगोचरो धर्मान्तराानिषेधकः। मिथ्यैकान्तस्त्वेकधर्ममात्रावधारणेनान्याशेषधर्मनिराकरणपरः । एवमेकत्र वस्तुन्यस्तित्वास्तित्वनादिनानाधर्मनिरूपणप्रवणः प्रत्यक्षानुमानागमाविरुद्धः सम्यगनेकान्तः। प्रत्यक्षादिविरुद्धानेकधर्मपरिकल्पनं मिथ्यानेकान्तः। तत्र सम्यगेकान्तो नयः। मिथ्यैकान्तो नयाभासः। सम्यगनेकान्तः प्रमाणं, मिथ्यानेकान्तः प्रमाणाभास इति कथ्यते।

तथा च सम्यगेकान्तसम्यगनेकान्तावाश्रित्य प्रमाणनयविवक्षाभेदात् स्यादेकान्तः स्यादनेकान्त इत्यादिसप्तभङ्गाः कग्णीयाः। इयं च सप्तभङ्गी नित्यत्वानित्यत्वैकत्वानेकत्वादिधर्मेष्वपि निरूपणीया। यथा स्यान्नित्यो घटः स्यादनित्यो घट इतिमूलभंगद्वयं। घटस्य द्रव्यरूपेण नित्यत्वात् पर्यायरूपेणानित्यत्वात्। तथैव स्यादेको घटः स्यादनेको घट इतिमूलभंगद्वयं। मृद्द्रव्यरूपेण घटस्यैकत्वं स्थासकोशकुसूलादिपर्यायेषु तस्यैकत्वात्। पर्यायरूपेणानेको घटः रूपरसाद्यनेकपर्यायात्मकत्वाद् घटस्य।

नन्वयमनेकान्तवादश्छलमात्रमेव, तदेवास्ति तदेवनास्ति तदेवानित्यं तदेवानित्यमिति प्ररूपणरूपत्वादस्येति चेन्न—छललक्षणाभावात्। अभिप्रायान्तरेण प्रयुक्तस्य शब्दस्यार्थान्तरं परिकल्प्य दूषणाभिधानं छलमिति छलसामान्यलक्षणं। यथा नवकम्बलोऽयं देवदत्त इतिवाक्यस्य नूतनाभिप्रायेण प्रयुक्तस्यार्थान्तरमाशंक्य कश्चिद् दूषयति—नास्य नव कम्बलाः सन्ति दरिद्रत्वात्। द्विकम्बलवत्त्वमपि न संभाव्यतेऽस्य कुतो नवेति। अनेकान्तवादे नु तादृशलक्षणस्य प्रसंग एव नास्ति।

अथ संशयहेतुरनेकान्तवादः, एकस्मिन् वस्तुनि विरुद्धानामस्तित्वनास्तित्वादिधर्माणामसंभवात्। यथा स्थाणुर्वा पुरुषोवेत्याकारकं ज्ञानं संशयः एकधर्मिविशेष्यकस्थाणुत्वतदभावप्रकारकज्ञानत्वात् तथैवाऽयमपि, इति चेन्न—विशेषलक्षणोपलब्धेः। संशयो हि सामान्यप्रत्यक्षाद् विशेषाप्रत्यक्षाद् विशेषस्मृतेश्च जायते। अनेकान्तवादे तु विशेषोपलब्धिरप्रतिहता एव। स्वरूपपररूपादिविशेषाणां प्रत्यर्थमुपलम्भात्। तस्माद् विशेषोपलब्धेरनेकान्तवादो न संशयकारणमिति।

ननु—अनेकान्तवादे विरोधादयोऽष्टौ दोषाः संभवन्ति। तथाहि-एकत्रार्थे विधिप्रतिषेधरूपयोरस्तित्वनास्तित्वधर्मयोर्न संभवः। भावाभावयोः परस्परं विरोधादिति विरोधदोषः। अस्तित्वस्याधिकरणमन्यन्नास्तित्वस्याधिकरणमन्यदित्यस्तित्वनास्तित्वयोर्वैयधिकरण्यम्—तस्य विभिन्नाधिकरणवृत्तित्वादिति द्वितीयोदोषः। येन रूपेणास्तित्वं येन च रूपेण नास्तित्वं तादृशरूपयोरपि प्रत्येकमस्तित्वनास्तित्वात्मकत्वं वक्तव्यं, तच्च स्वरूपपररूपाभ्यां, तयोरपि प्रत्येकमस्तित्वनास्तित्वात्मकत्वं स्वरूपपररूपाभ्यामित्यनवस्था। अप्रामाणिकानन्तपदार्थपरिकल्पनाविश्रान्त्यभावोऽनवस्थेति प्रोच्यते। येन रूपेण सत्त्वं तेन रूपेणासत्त्वस्यापि प्रसङ्गः। येन रूपेण चासत्त्वं तेन रूपेण सत्त्वस्याऽपि प्रसक्तिरिति सङ्करः। सर्वेषां युगपत्प्राप्तिः सङ्कर इत्यभिधानात्। येन रूपेण सत्त्वं तेन रूपेणासत्त्वमेव स्यान्न तु सत्त्वं, येन रूपेणासत्त्वं तेन सत्त्वमेव स्यान्नत्वसत्त्वमिति व्यतिकरः, परस्परं विषयगमनं व्यतिकर इति वचनात्। सत्त्वासत्त्वात्मकत्वे च वस्तुनः इदमित्थमेवेति निश्चेतुमशक्तः संशयः। ततश्चानिश्चयरूपाऽप्रतिपत्तिः। ततः सत्त्वासत्त्वात्मनो वस्तुनोऽभाव इति।

अत्रोच्यते—विरोधो ह्यनुपलंभसाध्यः। वस्तुनि स्वपररूपाद्यपेक्षया कथञ्चित्प्रतीयमानयोः सत्त्वासत्त्वयोः को विरोधः। न हि स्वरूपादिना वस्तुनः सत्त्वे तदैव पररूपादिभिरसत्त्वस्यानुपलंभोऽस्ति, द्वयोर्निर्बाधमुपलंभात्।

विरोधो हि त्रिधा व्यवतिष्ठते—एको बध्यघातकभावलक्षणो यथा अहिनकुलयोर्जलानलयोर्वा। द्वितीयःसहानवस्थानरूपो यथा एकस्मिन्नाम्रफले श्यामतापीततयोः। अनयोः सहावस्थानासंभवात्। तृतीयः प्रतिबध्यप्रतिबन्धकभावात्मा यथा सति मणिरूपप्रतिबन्धके वह्निना दाहो न जायते इति मणिदाहयोः प्रतिबध्यप्रतिबन्धकभावाख्यो विरोधः। त्रिविधोऽप्येष विरोधाऽस्तित्वनास्तित्वयोर्वस्तुनि सर्वदानुभूयमानयोर्न प्रतीतिगोचरो भवति।

एतेन वैयधिकरण्यमपि निरस्तं सत्त्वासत्त्वयोरेकाधिकरणतया प्रतीतिसिद्धत्वात्। अनवस्थादोषोऽपि नानेकान्तवादिनां संभवति। अनन्तधर्मात्मिकवस्तुनः स्वयं प्रमाणप्रतिपन्नत्वेनाभ्युपगमात् नाप्रामाणिकपदार्थपरम्परापरिकल्पनारूपमनवस्थानम्। एतेन संकरव्यतिकरावपि प्रत्युक्तौ, प्रतीतिसिद्धे वस्तुनि कस्यापि दोषस्याभावात्। दोषा हि प्रतीत्यसिद्धपदार्थगोचरा भवन्ति। प्रतीतिसिद्धे संशयाऽप्रतिपत्त्यभावानामप्यवकाशो नास्तीति पूर्वोक्ताष्टदोषसंभावनालेशोऽपि न विद्यते।

इमामनेकान्तप्रक्रियां प्रवादिनोऽपि स्वीकुर्वन्त्येव वस्तुतोऽगत्या। यद्यपि कण्ठतस्तैरस्या विरोधः कृतः किन्त्वेकानेकात्मकतत्त्वस्वीकारादस्याः सर्वत्रानुसरणं कृतम्। तथाहिः—

सांख्यास्तावत् सत्त्वरजस्तमसां साम्यावस्था प्रकृतिरिति कथयन्ति। तेषां मते प्रसादलाघवशोषतापवारणादिभिन्नस्वभावानामनेकात्मनामेकप्रधानात्मकत्वस्वीकारेणैकानेकात्मकवस्तुनः स्वीकारात्। समुदायसमुदायिनोरभेदात् समुदायिनां गुणानामनेकेषां समुदायस्य चैकस्य भेदाभ्युपगमात्।

यौगास्तु (नैयायिकवैशेषिकौ) द्रव्यत्वादिकं सामान्यविशेषमङ्गीकुर्वन्ति। द्रव्यं द्रव्यमित्यनुगतबुद्धिविषयत्वात् सामान्यं गुणो न द्रव्यं कर्म न द्रव्यमिति व्यावृत्तिबुद्धिविषयत्वाद्विशेषः। तथैकमेव-द्रव्यत्वं जातिः सत्ता पेक्षयाऽपरा, पृथिवीत्वाद्यपेक्षया च परा, इत्येकस्य परापरात्मकत्वमभ्युपगतम्। एवं च सामान्यविशेषात्मकत्वमेकस्य स्वीकृतम्। तथैव गुणत्वं कर्मत्वं सामान्यविशेष इति।

सौगता अपि मेचकज्ञानमेकमनेकाकारं प्रतिपादयन्ति। पञ्चवर्णात्मकं रत्नं मेचकं। तज्ज्ञान चानेकप्रतिभासात्मकमेव चित्रज्ञानत्वविरोधात्। नीलपीतादिनानाकारज्ञानं हि चित्रज्ञानं न त्वेकाकारमेव, मेचकज्ञानमिदमित्यनुभवविरोधात्। इमानि मेचकज्ञानानीत्यनुभवप्रसंगाच्च। ततश्चैकानेकात्मकं चित्रज्ञानं सौगतादीनामभीष्टमेव।

मीमांसका अपि प्रमातृप्रमितिप्रमेयाकारमेकं ज्ञानं घटमहं जानमीत्यनुभवात् स्वीकुर्वन्तीत्यवरीत्या मतान्तरेष्वनेकान्तप्रक्रियाऽनुभवसिद्धा वर्तत एवेति सर्वत्रानेकान्तशासनं जयति।

अहिंसातत्त्वम्

स्याद्वादनिरूपणानन्तरमधुना जैनाचारस्याधारभूतायाः अहिं

साया विवेचनं क्रियते। हिंसाया अभावरूपाह्यहिंसा। अतो हिंसा-स्वरूपज्ञानमन्तरेणाहिंसायाः ज्ञानं न स्यात्। भावज्ञानं विनाऽभाव-ज्ञानासंभवादिति तावद् हिंसायाः स्वरूपं कथयितुमुपक्रमे।

प्रमत्तयोगहेतुकप्राणव्यपरोपणलक्षणा हिंसा। प्रमत्तयोगो हि कषायसम्बन्धः। प्राणाश्च द्रव्यभावभेदेन द्विविधाः द्रव्यप्राणाः पञ्चेन्द्रियाणि, मनोवाक्कायबलानि, श्वासोच्छ्वासश्चायुश्चेति दश। तत्रैकेन्द्रियस्य चत्वारो, द्वीन्द्रियस्य षट्, त्रीन्द्रियस्य सप्त, चतु-रिन्द्रियस्याष्टौ, निर्मनस्कपञ्चेन्द्रियस्य नव, समनस्कपञ्चेन्द्रियस्य दश द्रव्यप्राणा भवन्ति। भावप्राणास्तु चैतन्यात्मकाः। एतेषां यथा संभवं व्यपरोपणकरणं हिंसा। प्राणव्यपरोणं हि प्राणवियोगः। प्रमत्तयोगहेतुकत्वे सति प्राणवियोगत्वं हिंसायाः लक्षणं। अन्यतराभावे हिंसाभावज्ञापनार्थमुभयमुपादीयते। प्रमत्तयोगाभावे केवलस्य प्राणवियोगस्य हिंसात्वाभावात। तथा चोक्तं—

"वियोजयति चासुभिर्न च वधेन संयुज्यते"

अपरंच—उच्चालदम्मि पादे, इरियासमिदस्स णिग्गमठाणे।

आवादेज्ज कुलिंगो, मरेज्ज तज्जोगमासेज्ज ॥ १ ॥

णहि तस्स तण्णिमित्तो बंधो सुहमोपि देसिदो समये।

मुच्छा परिग्गहोत्ति य अज्झप्पपमाणदो भणिदो ॥२॥

ननु प्राणव्यपरोपणाऽभावेऽपि प्रमत्तयोगमात्रादेव हिंसा निरूप्यते—

मरदु व जियदु व जीवो, अयदाचारस्स णिच्छिदा हिंसा ।
पयदस्स णत्थि बंधो, हिंसामित्तेण समिदस्स ॥ १ ॥

इत्युक्तत्वादिति । नैष दोषस्तत्रापि भावलक्षणास्य प्राणव्यपरोपणस्य सद्भावात्। सकषायो ह्यात्मा पूर्वं स्वयमेवात्मनाऽऽत्मानं हिनस्ति । पश्चादन्येषां वधो भवेद् मा वा भवेत् ।

ननु जले स्थले चाकाशे जन्तुसद्भावादयं लोकः सर्वत्र जन्तुमालाकुलः । तत्र चरन् साधुः कथमहिंसकः स्यात् । सर्वत्र जीवव्यपरोपणसंभावनादिति चेन्न—आत्मत्वपरायणस्य साधोः कषाययोगाभावादहिंसकत्वमेव ।

किञ्च द्विविधाः प्राणिनः, सूक्ष्माः स्थूलाश्च । ये सूक्ष्मास्ते विवर्जयितुमशक्याः, अदृश्यत्वात्तेषां । ते तु परस्परं संघर्षेऽपि न पीडामवाप्नुवन्ति। ततस्तेषां संघर्षेऽपि न परतः प्राणव्यपरोपणसंभावना । तेषां स्वायुषः क्षयात् स्वयमेवमरणात् । ये तु स्थूलास्ते संयताचरणेन योगिना विवर्जयितुं शक्यन्ते इति न कदापि संयतात्मनो हिंसा संभवेत् । तस्यात्मपरिणतौ हिंसा प्रवृत्त्यभावात् कथं हिंसा स्यात् । पुण्यपापकारणं हि भावस्तथाचोक्तं—

भावो हि पुण्याय मतः शुभः पापाय चाशुभ इति ।

अन्यच्च—विष्वग्जीवचिते लोके, क्व चरन् कोऽप्यमोक्ष्यत ?
भावैकसाधनौ बन्ध-मोक्षौ चेन्नाभविष्यताम् ।"

अत एव कृषिकार्येऽनिवार्य्यां हिंसां कुर्वतोऽपि कृषकाज्जलाश-

यतते मत्स्यादीन् गृहीतुं सन्निपतयो धीवरो जाले मत्स्यागमना-भावात्तानघ्नन्नपि उच्चैः पापः प्रोक्तो जैनागमे, कृतहिंसासंकल्पत्वात्तस्य। कृषकस्तु न तादृशः, स हि केवलं कृषिकार्यमेव करोति। न तु जीवहिंसासंकल्पस्तस्य, अत एव यथाशक्ति तत्रागतान प्राणिनो रक्षत्यपि। तथा चोक्तं—

आरंभेऽपि सदा हिंसां सुधीः सांकल्पिकीं त्यजेत्।
घ्नतोऽपि कर्षकादुच्चैः पापोऽघ्नन्नपि धीवरः॥

ततः प्राणव्यपरोणं तदैव हिंसा भवति यदा तद्रागादिकषाय-प्रेरितं भवेत। रागाद्यावेशाभावे तु प्राणव्यपरोपणे सत्यपि न हिंसा भवति, ततो भावहिंसैव मुख्यतो हिंसा प्रोच्यते। रागाद्यावेशे सति तु जीवो म्रियतां मा वा म्रियतां हिंसाऽवश्यमेव भवति। यदि कषायोऽस्ति निश्चितं हिंसा। आत्मनः सूक्ष्माऽपि हिंसा परवस्तु-निबंधना न भवति। अत एव कश्चन हिंसामकृत्वाऽपि हिंसाफल-भाग्भवति तादृशपरिणामसद्भावात। अपरो हिंसां कृत्वाऽपि हिंसा-फलभाजनं न स्यात, कषायरूपपरिणामाभावात्। एकस्याऽल्पा-हिंसा परिपाकेऽनल्पं फलं ददाति तीव्रकषायत्वात्। अन्यस्य महा-हिंसाऽपि परिपाके स्वल्पफला भवति मन्दकषायत्वात्। सैव हिंसैक-स्य तीव्रफलं दिशति अपरस्य च मन्दं। सहकारिणोरपि मनुष्ययो रेकैव हिंसा फलकाले वैचित्र्यमाप्नोति। कदाचिद्धिंसामेकः करोति तस्याः फलभाजस्तु बहवो भवन्ति। कदाचिद् बहवो हिंसां विदधति, हिंसाफलभाक्त्वेक एव भवतीत्याद्यनेकानि वैचित्र्याणि हिंसाविषये

प्रपश्यता जनेन हिंस्यहिंसकहिंसाहिंसाफलानि तत्त्वेनावबुध्यावश्यमेव हिंसा त्याज्या । तथा चोक्तंः—

हिंस्यहिंसकहिंसातत्फलान्यालोच्य तत्त्वतः ।
हिंसां तथोज्झेन्न यथा, प्रतिज्ञाभङ्गमाप्नुयात् ॥१॥
प्रमत्तो हिंसका हिंस्या, द्रव्यभावस्वभावकाः ।
प्राणास्तद्विच्छिदा हिंसा, तत्फलं पापसञ्चयः ॥२॥

मंत्रौषधिदेवतायज्ञातिथिभोजनाद्यर्थं कृताऽपि हिंसा हिंसैव तत्फलमपि तीव्रपापसञ्चय एव । तथापि हिंसा पापं विजानन्तोऽपि केचिद् विमुग्धाः प्रतिपादयन्ति यद् धर्माद्यर्थं हिंसायां न कश्चिद् दोषो विद्यते ।

अपरे कथयन्ति—धर्मो हि देवताभ्यः समुत्पद्यते, अतो देवतार्थं विहिता हिंसा न पापाय ।

अन्ये च केचिद् व्याहरन्ति—पूज्यनिमित्तं कृतोऽजादीनां घातो न दोषाय, अतोऽतिथ्यर्थं सत्त्वसंज्ञपनमवश्यमेव विधेयम् ।

अपरे च जल्पयन्ति—बहुसत्त्वघातसमुत्पन्नादाहारादेकसत्त्वघातोत्थं भोजनं वरमिति महासत्त्वस्यैकस्य हिंसनं युक्तिसङ्गतम् ।

केचिच्च मन्यन्ते—एकस्यैव हिंस्रजीवस्य विनाशेन बहूनां रक्षा भवति, अतो हिंस्रजीवानां हिंसनमवश्यमेव कर्तव्यमीति, अथवा बहुजीवघातिनोऽमी हिंस्रा जीवन्तोगुरुपापं समुपार्जयन्ती तेषां वधोऽनुकम्पैव तदुपरीति वदन्ति ।

केचित्—ये जीवा बहुदुःखिनः सन्ति तेषां वध एव तद्दुःख-मुक्तिरिति, अथवा जीवानां सुखप्राप्तिर्दुर्लभेति सुखिनो हताः सुखा-वशेषात् सुखिन एव तिष्ठन्तीति समाचक्षते।

केचित्—समाधिस्थितस्य गुरोः सुधर्माभिलाषिणा शिष्येण शिरसः कर्त्तने स परंब्रह्मावाप्नोतीत्यवश्यमेव तच्छिरः कर्तनीय-मित्यूहंते।

केचित्—यथा घटविनाशे घटे स्थितश्चटक उड्डीय स्वाभिलषितं देशं गच्छति तथैव शरीरविनाशे तत्स्थित आत्मा ततो निःसृत्य यथा-योग्यं स्थानं गच्छतीति सधनहनने न कश्चन दोष इति धनलवपिपा-सिताः खारपटिकाः भाषन्ते।

केचित्—यदि कश्चन बुभुक्षया मरणासन्नो भोजनार्थमाय तर्हि तद्रक्षणबुद्ध्या स्वशरीरमांसदानमपि धर्माय जायत इति निगदन्ति।

इमे च सर्वेऽहिंसाभासा एव नत्वहिंसा। एतेषां स्वतोहिंसारूप-त्वादननुकूलत्वाच्च। न च कदाप्यहिंसा हिंसाजन्या संभवेत्। यस्मै कस्मैचित् प्रयोजनाय येनकेनाऽपि प्रकारेण कृतं जीवहननं हिंसैव। न च तत्कोऽप्यहिंसां कर्तुं शक्नुयात्।

हिंसा द्विविधा, सांकल्पिकी असांकल्पिकी च। मनसा वाचा कर्मणा कृतकारितानुमोदनैश्च संकल्पाद् या हिंसा क्रियते सा सां-कल्पिकी। हिंसासंकल्पजन्यत्वात्। हिंसासंकल्पाभावेऽपि या गृहि-णोऽनिवार्य्या हिंसा भवति साऽसांकल्पिकी। सा च त्रिविधा—आरं-भजन्या, उद्योगजन्या, विरोधजन्या चेति। पञ्चसूनासु गृहनिर्माण-

दिषु च या गृहस्थस्याऽनिवार्य्या हिंसा सा ऽऽरंभजन्या। जीविकोपायस्वरूपन्यायानुकूलोद्योगजन्या द्वितीया। इतराक्रमणे स्वस्वकीयरक्षार्थं याऽनिवार्य्या हिंसा जायते सा विरोधजन्या। आसु चतसृषु हिंसासु गृही केवलां सांकल्पिकीं हिंसां प्रत्याख्याति। अपरास्तिस्रस्तु तज्जीवनोपयोगित्वान्न हातुं शक्यन्ते गृहावस्थापर्यन्तम्।

इमे चत्वारो हिंसाया भेदा गृहस्थापेक्षया। मुनिर्जीवने तादृशभेदासंभवात्। यस्याऽऽत्मानं विहाय न किमपि स्वं स्वकीयं वा विद्यते स किमर्थमारंभमुद्योगं विरोधं वा कुर्यादिति स सर्वहिंसाविनिवृत्तः सर्वसहश्च। काञ्चनाश्मशत्रुमित्रनिन्दाप्रशंसादिसमवृत्तिः साधुः पूर्णतोऽहिंसकोभूत्वा चलति भाषते, आहरति, आदत्ते, निक्षिपति, उत्सृजति, शेते, निषीदति, सहते वा।

गृहस्थस्तु परित्यक्तहिंसासंकल्प आरंभोद्योगादिषु हिंसामपरित्यजन्नपि न कदाप्येतेषु व्यर्थां हिंसां करोति। वस्तुतो हिंसाया अघहेतुत्वात्। स ह्यल्पारंभपरिग्रहे सन्तुष्टो निवार्य्यां हिंसामवश्यमेव निवारयति। बह्वारंभपरिग्रहवांस्तु नादर्शगृहमेधी। तादृशो हिंसायां वैपुल्यात्। एतादृशहिंसाया अभावरूपाऽहिंसा ऽऽचरणार्हा।

न च हिंसासंवलितं किञ्चिदनुष्ठानमाचारो वा धर्माय। जैनाचारस्येयमेव विशेषता यत्तत्राल्पापि हिंसामात्रा न विषह्या तस्या अधर्मरूपत्वात्। धर्मस्याहिंसालक्षणत्वात्। तथा चोक्तमहिंसाप्रशंसायाम्—

श्रूयते सर्वशास्त्रेषु सर्वेषु समयेषु च ।
अहिंसालक्षणो धर्मः तद्विपर्यश्च पातकम् ॥१॥

अहिंसैव जगन्माताऽहिंसैवानंदपद्धतिः ।
अहिंसैव मतिः साध्वी श्रीरहिंसैव शाश्वती ॥२॥

अहिंसैव शिवं सूते दत्ते च त्रिदिवश्रियम् ।
अहिंसैव हितं कुर्याद् व्यवसनानि निरस्यति ॥३॥

परमाणोः परं नाल्पं न महद् गगनात्परम् ।
यथाकिञ्चित्तथा धर्मो नाहिंसालक्षणात् परम् ॥४॥

तपःश्रुतयमज्ञानध्यानदानादिकर्मणाम् ।
सत्यशीलव्रतादीनामहिंसा जननी मता ॥ ५ ॥

अहिंसैकाऽपि यत्सौख्यं कल्याणमथवा शिवम् ।
दत्ते तद्देहिनां नायं तपः श्रुतयमोत्करः ॥ ६ ॥

जन्मोग्रभयभीतानामहिंसैवौषधिः परा ।
तथाऽमरपुरीं गन्तुं पाथेयं पथि पुष्कलम् ॥ ७ ॥

किन्त्वहिंसैव भूतानां मातेव हितकारिणी ।
तथा रमयितुं कान्ता विनेतुं च सरस्वती ॥ ८ ॥

किं न तप्तं तपस्तेन किं न दत्तं महात्मना ।
वितीर्णमभयं येन प्रीतिमालम्ब्य देहिनां ॥ ६ ॥

यथा यथा हृदि स्थैर्यं करोति करुणा नृणाम् ।
तथा तथा विवेकश्रीः परां प्रीतिं प्रकाशते ॥ १० ॥

यत्किंचित् संसारे शरीरिणां दुःखशोकभयबीजम् ।
दौर्भाग्यादिसमस्तं तद्धिंसा संभवं ज्ञेयम् ॥ ११ ॥
शान्त्यर्थं देवपूजार्थं यज्ञार्थमथवा नृभिः ।
कृतः प्राणभृतां घातः पातयत्यविलम्बितम् ॥१२॥
हिंसैव दुर्गतेद्वारं हिंसैव दुरितार्णवः ।
हिंसैव नरकं घोरं हिंसैव गहनं तमः ॥ १३ ॥
सौख्यार्थे दुःखसंतानं मंगलार्थेऽप्यमंगलम् ।
जीवितार्थे ध्रुवं मृत्युं कृता हिंसा प्रयच्छति ॥१४॥

अन्यच्च—

एसा सा भगवई अहिंसा जासा भीयाणं पिव सरणं;
पक्खीणं पिव गमणं, तिसीयाणं पिव सलिलं,
खुहियाणं पिव असणं, समुदमज्झेव पोयवहणं,
चउप्पयाणं व आसमपयं, दुहट्ठियाणं च ओसहिवलं
अडविमज्झेवसत्थगमणं एतो विसिट्ठतरिगा अहिंसा ।

अन्यच्च—अहिंसा भूतानां जगति विदितं ब्रह्म परमम् ।

वस्तुतोऽहिंसा भगवती । अनयैव मनुष्यस्य सर्वा आपदो विनश्यन्तीतीयन् समुपास्या नित्यमात्महितेप्सुभिरिति ।

जातितत्त्वमीमांसा

मुक्तेरव्यवहितकारणस्य रत्नत्रयस्यादिमं सम्यग्दर्शनं जात्याद्यहंकाराभावे न भवतीति जातिविषये किञ्चित् प्रस्तूयते ।

जातिर्हि सदृशपरिणामात्मिका। अव्यभिचारिणा सादृश्येनैकीकृतार्थात्मिकत्वात्तस्याः। एतल्लक्षणापेक्षया कर्मसिद्धान्तानुसारेण तु पञ्चैव जातय एकेन्द्रियाद्याख्याः। मनुष्यत्वपशुत्वप्रभृतयो वा भवन्तु जातयः। किन्तु ब्राह्मणक्षत्रियादिजातिभेदकल्पनं ह्याचारमात्रभेदेन संजातं। वस्तुदृष्ट्या तु न काचिद् ब्राह्मणीयाऽन्या वा नियता तात्त्विकी जातिरस्ति। ब्राह्मणक्षत्रियवैश्यशूद्राणां चतुर्णामपि तत्त्वतः एकैव मानुषी जातिराचारेण तु तत्र भेदकल्पना संभूता। तथा चोक्तमार्षः—

मनुष्यजातिरेकैव–जातिनामोदयोद्भवा।
वृत्तिभेदाहिताद् भेदात्–चातुर्विध्यमिहाश्नुते॥
ब्राह्मणा व्रतसंस्करात्–क्षत्रिया शस्त्रधारणात्।
वणिजोऽर्थार्जनान्न्याय्यात् शूद्रान्यग्वृत्तिसंश्रयात्॥

जातिरेषा गुणैः सम्पद्यते गुणध्वंसैश्च विपद्यते। जातिर्हि गुणैः गुणेन कर्मणा वा भवति न तु जन्मना। तथा चोक्तं पद्मचरिते—

तस्माद् गुणैर्वर्णव्यवस्थितिः

ब्राह्मण्यं गुणयोगेन न तु तद्योनिसंभवात्।
चातुर्वर्ण्यं तथाऽन्यश्च चाण्डालादिविशेषणम्॥
सर्वमाचारभेदेन प्रसिद्धिं भुवने गतम्।
व्रतस्थमपि चाण्डालं तं देवा ब्राह्मणं विदुः॥

उत्तराध्ययने चोक्तं—कम्मुणा बंभणो होइ-कम्मुणा होइ खत्तिओ।
वइसो कम्मुणा होइ, सुद्दो होइ कम्मुणा।

वरांगचरिते च—

क्रियाविशेषाद् व्यवहारमात्राद्–दयाभिरक्षाकृषिशिल्पभेदात्।
शिष्टाश्च वर्णाश्चतुरो वदन्ति न चान्यथावर्णचतुष्टयं स्यात्।

न च जातिमात्रतः कदाचिद् धर्मो लभ्यते। नीचत्वोच्चत्वप्रयोजकत्वंतु गुणाभावगुणयोरेव। तथा चोक्तममितगतिनाचार्येण—

न जातिमात्रतो धर्मो लभ्यते देहधारिभिः
सत्यशौचतपः शील–ध्यानस्वाध्यायवर्जितैः॥ १॥
आचारमात्रभेदेन जातीनां भेदकल्पनम्।
न जातिर्ब्राह्मणीयाऽस्ति नियता क्वापि तात्त्विकी।२।
ब्राह्मणक्षत्रियादीनां–चतुर्णामपि तत्त्वतः
एकैव मानुषी जाति–राचारेण विभज्यते॥ ३॥
संयमो नियमः शीलं तपो दानं दमो दया।
विद्यन्ते तात्त्विका यस्यां सा जातिर्महती सताम्।४।
गुणैः सम्पद्यते जाति–र्गुणध्वंसैर्विपद्यते।
यतस्ततो बुधैः कार्यो गुणेष्वेवादरः परः॥ ५॥
जातिमात्रमदः कार्यो न नीचत्वप्रयोजकः
उच्चत्वदायकः सद्भिः कार्यः शीलसमादरः॥ ६॥

ब्राह्मणत्वादयो भेदा ह्यौपाधिकाः, न चेमे नित्याः। तेषां स्वयं विलोपस्वीकारात्। क्रियाविलोपाच्छूद्रान्नादेश्च ब्राह्मणस्य जाति-लोपः स्वयमेवाभ्युपगतः जातिवादिभिः।

शूद्रान्नाच्छूद्रसंपर्का–च्छूद्रेण सह भाषणात्।
इह जन्मनिशूद्रत्वं, मृतः श्वा चाभिजायते॥ इत्यभिधानात्

न च ब्राह्मणत्वादयो जातयः प्रत्यक्षादिप्रमाणतः प्रतीयन्ते। न खण्डमुण्डादिषु सादृश्यलक्षणगोत्ववद् देवदत्तादौ ब्राह्मणत्वजातिरन्या वा प्रत्यक्षतः प्रतीता समुपलभ्यते। अन्यथा किमयंब्राह्मणो ऽन्यो वेति संशयो न भवेत्, तथा च तन्निरासाय गोत्राद्युपदेशो व्यर्थः। न हि गौरयं मनुष्यो वेति निश्चयो गोत्राद्युपदेशमपेक्षते।

यावज्जातिकुलाद्यभिमानस्तिष्ठति मनुष्ये न तावद् धर्मविकाशः। धर्माचरणे सर्वेषां स्वतंत्रत्वात्। न च जातिधर्मयोः कश्चनाविनाभावो विद्यते। धर्मोह्यात्मस्वरूपं शरीरे कल्पिताया जात्यास्तत्र क उपयोगः, जातिवादावलेपेन मनुष्यस्य पतनं भवति। मुक्तिर्हि न कामपि जातिमपेक्षते। अत एव तदाप्तौ बद्धपरिकरो योगी जात्यातीतो वर्णातीतश्च भवति। जात्याद्यष्टविधमदावेशपरित्यजनमन्तरेण न च कोऽपि विमुक्तो भवतीति जात्याग्रहो हेयः।

॥ इति तृतीयोऽध्यायः ॥

---

*

चतुर्थोऽध्यायः

निक्षेपस्वरूपविवेचनम्

अर्थानां शब्देषु शब्दानां चार्थेष्वारोपो निक्षेपः प्रोच्यते। आरोपो निक्षेपो न्यासो विन्यास इत्यादयो हि शब्दाः पर्यायवाचिनः। प्रायोहि औपचारिकसम्बन्धरूपोनिक्षेपः। निक्षेपो हि शब्देषु क्रियते। अतस्त वक्तुं शब्दान विवृणवन्तिः—

नामाख्यातोपसर्गनिपातभेदाच्चतुर्विधाः शब्दाः प्रोक्ताः। घटः इत्यादयः शब्दाः नामशब्दाः। गच्छतीत्यादयः आख्यातशब्दाः (क्रियाशब्दाः) प्रादयश्चोपसर्गशब्दाः एवमादयश्च निपाताः। *

एतेषु चतुर्विधेषु शब्देषु निक्षेपक्रियया केवलं नामशब्दानां प्रस्तारो भवति। अन्येषां शब्दानां पदार्थाऽवाचकत्वान्न तत्र निक्षेपस्य विधानं संभवेत्। तथा चोक्तः—निक्षेपविधिना नामशब्दार्थः प्रस्तूयते। नामशब्दानां न्यूनान्न्यूनं चत्वारोऽर्थाः अवश्यमेव भवन्तीति निक्षेपविधिन ज्ञायते। कोशात्तेषामितरेऽर्था भवन्तु मा वा

---

* केचिज्जातिशब्दक्रियाशब्दगुणशब्दयदृच्छाशब्दभेदेन शब्दानां चातुर्विध्यं प्रतिपादयन्ति। अपरे चैतेषु द्रव्यशब्दसमावेशेन पञ्चविधत्वमपि शब्दानां व्याहरन्ति। वैशेषिकास्तु एतेषु सम्बन्धिशब्दानभावशब्दांश्च समावेश्य सप्तविधत्वं समर्थयन्ति शब्दानां। केचिद् विद्वांसः प्रकृतिप्रत्ययनिपातोपसर्गभेदेनाऽपि चतुष्टयत्वं वदन्ति।

भवन्तु किन्तु चत्वारोऽर्थास्तु भवन्त्येव। अप्रस्तुतार्थमपाकर्तुं प्रस्तुतार्थं च व्याकर्तुं निक्षेपः फलवान्। यथा-राजा तु मम हृदये वर्तत इत्यत्र राजज्ञानं हृदये वर्तते न तु स्वयं राजा। राज्ञो हृदये वर्तनाऽसम्भवादिति राजज्ञानरूपोऽर्थोऽत्र प्रस्तुतः। स्वयं राजपदार्थस्तु अप्रस्तुतः। ततः प्रस्तुतार्थस्वीकरणाऽप्रस्तुतार्थनिराकरणार्थं निक्षेपस्यावश्यकता।

एष निक्षेपश्चतुर्विधः, नामस्थापनाद्रव्यभावविकल्पादिति। तत्र लोकसंव्यवहारार्थं वस्तुनः नामकरणं नामनिक्षेपः। अस्मिन् हि न जातिद्रव्यगुणक्रियाणां प्रयोजकत्वं। केवलमत्रवक्तुरभिप्रायः कारणं। महावीरादयोऽभिख्याः लोकसंव्यवहारार्थं निक्षिप्ताः न खलु वीरत्वगुणप्रधानाः।

ननु यदि वीरतादिगुणापेक्षया कस्यचिन्महावीर इति नाम क्रियेत तर्हि स नामनिक्षेपः स्याद् वा नवेति चेत्—स भावनिक्षेपः स्यान्न तु नामनिक्षेपः। महावीरो महावीरोऽस्तीत्यत्र प्रथमं नाम नामनिक्षेपापेक्षया, द्वितीयं तु भावनिक्षेपापेक्षया।

कस्यचिद् वस्तुनोऽन्यवस्तुनि प्रतिष्ठां कृत्वा सोऽयमित्येष न्यासः स्थापनान्यासः प्रोच्यते। तदतद्भावनामतः स्थापना द्विविधा। प्रथमा मूर्तिचित्रादौ परा चाक्षादौ। मूर्तिमति मूर्तिरहिते वा वस्तुनि सोऽयं राजेति स्थापनाराजा प्रोच्यते।

ननु नामनिक्षेपेऽपि नामन्यासस्तथैव स्थापनानिक्षेपेऽपि स एवेति कोऽनयोर्भेद इति चेदुच्यतेः—

नामनिक्षेपे हि नादरानुग्रहाकांक्षा, स्थापनानिक्षेपे तु सा भवेदेव। न खलु महावीरनामवतः पुरुषस्य महावीरवदादरादि क्रियते। महावीरप्रतिमायास्तु महावीरवत् स्तुतिभक्तिपूजोपासनादि क्रियत एव।

न च केचिन्मूर्तावपि आदरानादरौ न कुर्वन्तीतिवाच्यम्। ये मूर्त्यादिषु स्थापनां न कुर्वन्ति तेषां तत्रादरानादरादिसंभावनैव न विद्यते। ये तु स्थापनारोपं कुर्वन्ति तत्र तेषामादरानादरादिर्भवत्येव।

ननु केचिन्नामधेयेऽप्यादरबुद्धिं कुर्वन्तीति कथमुच्यते स्थापनायामेवादरानादरादिबुद्धिर्भवतीति चेन्न।

तद्देवनामके ह्यर्थे जना अतिभक्तिवशाश्चेत् तादृशीं भक्तिं कुर्वन्ति तर्हि स स्थापनानिक्षेप एव न तु नामनिक्षेपः।

अथ नामवतोऽर्थस्य विद्वद्भिः स्थापना क्रियते। नाम्नो व्यवहारस्तु चतुर्भिर्न्यासैर्भवति। अतोऽत्र कीदृङ्नामवतोऽर्थस्य स्थापना विधीयते इतिचेदुच्यतेः—

चतुर्विधेष्वपि नामसु स्थापनां कर्तुं शक्यते। महावीरादिपूज्यानां या मूर्त्यादौ स्थापना क्रियते सा नामनिक्षेपनिक्षिप्तनामधेयवतामस्ति। या च महावीरादिप्रतिमाचित्रे महावीरादेः स्थापना क्रियते सा स्थापनानिक्षेपनिक्षिप्तनामवतामस्ति। द्रव्यनिक्षेपतो युवराजोऽपि राजा प्रोच्यते। अतो युवराजस्य मूर्त्यादौ राजाख्या स्थापना द्रव्यनिक्षेपनिक्षिप्तनाम्नः स्थापना ज्ञातव्या। भावनिक्षिप्तराजस्य या स्थापना सा भावनिक्षेपनिक्षिप्तनामवतः स्थापना प्रोच्यते।

एषा स्थापना नित्याऽपि भवति अनित्याऽपि च। नन्दीश्वरादि-द्वीपस्थितनित्यचैत्यादीनां स्थापना नित्या। अनित्यचित्रादीनां चानित्येति।

अनागतपर्यायविशिष्टं द्रव्यं हि द्रव्यनिक्षेप इत्युच्यते। एष द्विविधः आगमद्रव्यनिक्षेपो, नो आगमद्रव्यनिक्षेपश्चेति। तत्र तद्विषयक-प्राभृतज्ञाताऽनुपयुक्त आत्मा प्रथमः। यथा राजज्ञानविशिष्टोऽनुप-युक्तो मनुष्य आगमद्रव्यराजा। अत्र हि विषयिणि ज्ञाने विषयस्य ज्ञेयपदार्थस्योपचारो विधीयते। विषयविषयिभावसम्बन्धेन राजज्ञान-मेवराजा प्रोच्यते। राजा तु मम हृदये वर्तत इत्यत्र राजज्ञानस्य हृदये वर्तनत्वसंभवो न तु राज्ञः। तस्य तत्र वर्तनासंभवादिति पूर्वमुक्तं।

ननु यदि ज्ञाने ज्ञेयोपचारस्तदा ज्ञाने निक्षेपत्वं भवितव्यम्, ज्ञातुर्निक्षेपत्वं कथमिति चेन्न, यद्यपि ज्ञाने ज्ञेयोपचारेण तज्ज्ञानं तद्वस्तु प्रोच्यते, तथापि तज्ज्ञानं ज्ञात्राश्रयमिति ज्ञाताऽऽत्मैवाग-मनिक्षेपो व्यवह्रियते।

द्वितीयो नो आगमद्रव्यनिक्षेपस्त्रिविधः, ज्ञातृशरीरं, भावि, तद्-व्यतिरिक्तं चेति। तत्र प्रथमेन राजज्ञातुः शरीरं राजा कथ्यते। ज्ञातृकाययोरेकक्षेत्रावगाहसम्बन्धत्वाज् ज्ञातुः त्रिकालगोचरशरीर-मस्य विषयः।

कार्यस्योपादानं भावि नोआगमद्रव्यं, अनेन युवराज एव राजा प्रतिपाद्यते। तस्य भाविराजत्वात्, राज्ञ उपादानकारणत्वाच्च। अत्र ह्युपादानोपादेयभावस्य प्रयोजकत्वमिति।

पदार्थस्य निमित्तकारणादीनि हि तद्व्यतिरिक्तनोआगमद्रव्य-

निक्षेपः। यथा राजदेहादयो राजेति। अनेन हि न केवलं राजशरीरमपितु राजमाता राजपिता तस्यान्यान्यपरिकरादीन्यपि राजा प्रोक्तुं शक्यंते। अत्र हि इदमवधेयं यच्छुद्धपदार्थानां तद्व्यतिरिक्तनिक्षेपो न भवति यथा मुक्तात्मनामिति। एवमेव नित्यपदार्थेषु नोआगमद्रव्यनिक्षेपस्य भाविनामा भेदो न घटते। तेषामुपादेयत्वाभावान्न च तत्रोपादनस्यावश्यकता।

ननु स्थापनानिक्षेपाद् द्रव्यनिक्षेपस्य को भेद इति चेदयं भेदः। स्थापना हि भिन्नयोर्भवति। द्रव्यनिक्षेपश्चाभिन्नयोरिति। ननु भवतामियं युक्तिर्न समीचीना यद्द्रव्यनिक्षेपोऽभिन्नयोरेव भवतीति। यथा देव–देवप्रतिमायोर्भिन्नत्वं तथा राजराजशरीरयोपि भिन्नत्वमिति चेन्न—

ज्ञानज्ञेयादिसम्बन्धैर्भिन्नयोरपि वस्तुनोरभिन्नत्वोपचारेणाभिन्नत्वख्यातयोर्द्रव्यनिक्षेपो भवति। न चेदृशी स्थापना। स्थापनायामभिन्नत्वं निक्षेपतः क्रियते। द्रव्यनिक्षेपत्वभिन्नत्वमुपचारतः पूर्वमेवास्ति। पूर्वत्राभिन्नताकार्यमुत्तरत्र तु सा कारणमित्यनयोर्भेदः।

वर्तमानपर्यायसंयुक्तं द्रव्यं भावनिक्षेपः। स पूर्ववद् द्विविधः, आगमभावनिक्षेपो नोआगमभावनिक्षेपश्चेति। तत्र तत्प्राभृतज्ञायी सोपयोग आत्मा प्रथमो, यथा राजाज्ञानेन संयुक्तः सोपयोगो मनुष्यो भावागमराजा। द्वितीयस्तु तत्पर्यायात्मकं वस्तु, यथा वर्तमाने राज्यं कुर्वन् राजा निगद्यते।

ननु नामनिक्षेपभावनिक्षेपयोः कोभेद इति चेदुच्यते–व्यक्ति-

वाचकसंज्ञासु नामनिक्षेपो भवति। भावनिक्षेपश्च भाववाचकशब्देषु जातिवाचकशब्देषु वा भवति।

भावनिक्षेपे ज्ञायकशरीरप्रभृतयो भेदा द्रव्यनिक्षेपवन्न भवन्तीति-द्रव्यनिक्षेपादप्यस्य भेदोऽस्ति । अस्य केवलं वर्तमानपर्यायेणैव संबंधोऽस्ति।

अथ नयनिक्षेपयोः कः सम्बन्धः। उच्यते-नयोहि ज्ञानात्मको निक्षेपस्तु ज्ञेयात्मकः। अत एतयो विषयविषयिभावसम्बन्धोऽस्ति। निक्षेपोहि वाच्यवाचकसम्बन्धस्थापनायाः क्रिया। स नयस्य विषयो नयस्तु तस्य विषयी। आद्यास्त्रयो निक्षेपा द्रव्यार्थिकनयविषयाः। अन्तिमश्च पर्यायार्थिकनयगोचरः। बालाद्यवस्थाभिन्नेऽपि मनुष्ये नाम्नोऽविच्छेददर्शनादन्वयित्वं दृश्यते इति नामनिक्षेपो द्रव्यार्थिक-विषयः। तथैव तीर्थंकरप्रतिमादौ कालभेदेऽपि स्थापनायाः दर्शना-दन्वयित्वमिति स्थापनानिक्षेपस्याऽपि द्रव्यार्थिकविषयत्वं युक्तिसंग-तम्। भावनिक्षेपे तु नैतादृशमन्वयित्वं दृश्यत इति तस्य पर्याया-र्थिकप्रमेयत्वं संगतमेवेति।

जैनदर्शनसारेऽस्मिन् प्रमाणनयलक्षण,
निक्षेपाः वर्णिताः सम्यक् समासात्तत्त्वसप्तकम्।
अस्यां कृतौ मेऽस्ति न किञ्चिनापि,
यदस्ति किञ्चित्खलु तत् परेषां।
मया कृतः केवलसंग्रहोऽत्र,
पुरातनग्रंथकृतां कृतीनाम्॥

॥ इति ॥

JAIN DARSHANASAR



NOTES.

PAGE 1 LINE 4. सन्मति Bhagawan Mahavira. When the Tirthamkara was a child, two Charana Munis, Jayanta and Vijaya, who had philosophical doubts, paid a visit to the Lord. When they saw the Divine Child, all their doubts were cleared and they called Him, Sanmati,

PAGE 2 LINE, 2. चतुःप्राण Four kinds of life principles are Indriya (senses), Bala (strength), Ayu (duration of life) and Svasochhvasa (Respiration), These four pranas become ten when the details are taken into consideration. The senses are five viz. touch, taste, sound, smell, and sight. Strength is of three kinds viz., of mind, speech and body. The five senses, the three kinds of strength, age and respiration form the ten pranas.

PAGE 2 LINE 16. उपयोगमयत्वं Upayoga is defined as the manifestation of consciousness through Knowledge and Perception, Jnana and Darshana. It is the characteristic of Atma and not of Prakriti which is by nature nonsentient.

PAGE 3 LINE 3. अमूर्तित्वं Formlessness. The Jiva is formless since it has no colour, taste, smell and touch. It is not the resultant or the combination of earth, water, fire and air as these are devoid of consciousness, whereas a Jiva is found to be having consciousness. A child on the very day of its birth, manifests its desire for drinking its

mother's milk. This desire is due to pratyabhijnana which is again due to Smarana. Smarana is the rememberance of an object, whereas Pratyabhijnana is the recognition of an object by observing its special characteristics. The existence of the spirits such as Bhutas and Pisachas goes to establish the existence of Atma and its immortality. According to the realistic point of view, Jiva is without form, because the five kinds of colour and taste, two kinds of smell and eight kinds of touch are not present in it. But according to the ordinary point of view it has form through the bondage of karmas.

PAGE 4 LINE 1. कर्तृत्वं According to the ordinary point of view Jiva is the doer of pudgala karmas But according to Shuddha nischaya naya (pure realistic point of view) the Jiva is the agent of pure feelings while according to ashuddha nischaya naya (impure realistic view) it is the cause of impure feelings like attachment, aversion etc.

PAGE 4 LINE 8. स्वदेह—परिमाणत्व Jiva is coextensive with the body it occupies.

PAGE 6 LINE 4 भोक्तृत्वं According to the ordinary point of view the Jiva experiences the results of its own good or bad actions. According to the realistic point of view the Jiva has the experience of its conscious state.

PAGE 6 LINE 9 ऊर्द्धगतिस्वभावत्वं The Jiva has by its nature the tendency to go upwards. But because of its association with karmas which bind it, it has to roam about in Samsara or worldly existence. The karmic bondage is of four kinds, Prakriti, Pradesha, Sthiti and Anubh-

aga. Prakriti Bandha refers to the nature or kinds of karma binding a soul. Pradesha Bandha is the bondage of the mass of Karma. Sthiti is the duration of the bondage. Anubhaga refers to the intensity of the bondage whether mild, mediocre or intense. When the soul is rid of all bondage, it rises up to the summit of the world. Samsari Jivas are souls bound by karmas. When they die and when they have to take new births they are said to have movements in directions, excluding vidisas. They can move along the cardinal points and up and down. These are called the अनुश्रेणियां the ladder paths. Jivas are classified under two heads, Samsari and Mukta, the unliberated and the liberated.

PAGE 6 LINE 19. चतुर्दश जीवसमास Fourteen classes of jivas. Samsari Jivas are divided into two classes Sthavara and Trasa. Sthavara Jivas have only one sense viz the sense of touch. For example earth, water, fire, air and vegetables have one sense only. They are again either gross or very subtle (invisible) Each of these is again divided into two classes. Paryapta (developed) and Aparyapta (undeveloped). Trasajivas are of five kinds, those having two, three, four, five senses such as worm, ant, bee and man respectively, and those having five senses and mind. Each of those is again divided into two classes, Paryapta (developed) and Aparyapta (undeveloped). Thus we have on the whole fourteen classes of jivas or souls.

चतुर्दश मार्गणास्थान Fourteen Marganasthanas or conditions in which Jivas are found. They are (1) Gati (2) Indriya (3) Kaya (4) Yoga (5) Veda (6) Kashaya (7) Jnana (8) Samyama (9) Darsana (10) Leshya (11) Bhavya (12) Samyaktva (13) Sanjni (14) Ahara.

चतुर्दश—गुणस्थान Fourteen stages of spiritual development. They are

(1) मिथ्यात्व In the first stage, a person has no belief in the true doctrines.

(2) सासादन This is a stage of transition. A person who loses true belief and comes to entertain false doctrines, passes through this stage.

(3) मिश्र A person in this stage has true and false belief in a mixed way.

(4) असंयत सम्यग्दृष्टि A person who is in this stage has faith in the true doctrines and has control over excessive passions, but he is unable to control the moderate or slight degrees of anger etc.

(5) संयतासंयत A person who is in this stage is able to control moderate degress of passions and succeeds in having greater self-control than those in the fourth stage.

(6) प्रमत्त—संयत A person has all possible control over self and begins to refrain from injury, falsehood, theft, lust and a desire for worldly possessions.

(7) अप्रमत्त—संयत In this stage the tendency to be attached to outer things is thoroughly overcome. There is perfect self control and spiritual strength is firmly established. Manah-paryaya-jnana (telepathic knowledge of other's mind) appears only in a person who has reached this stage.

(8) अपूर्वकरण A person in this stage may be

either on the path of annihilation or on that of pacification of Karmas.

(9) अनिवृत्तिकरण Equipped with Shukla Dhyana, a person in this stage destroys the grosser forms of desires and impulses of the soul.

(10) सूक्ष्मसांपराय In this stage, the gross and subtle desires may either be rooted out or suppressed.

(11) उपशांत कषाय Due to the suppression of Karmas, a person in this stage gets spiritual peace.

(12) क्षीण कषाय In this stage all the passions are destroyed.

(13) सयोग केवली A person in this stage attains omniscient knowledge. But he has the activities of the mind, speech and body.

(14) अयोग केवली In this stage yoga (activity) disappears and after that the Siddha state is achieved.

PAGE 6 LINE 22 *Siddhatvam.* Siddha-hood or God-hood.

गुप्ति—Restraint of body, speech and mind. *Samiti*-Carefulness.

धर्म Observance of the ten kinds of excellent virtues.

अनुप्रेक्षा Twelve kinds of reflections.

परिषहजय Conquering the twenty-two kinds of troubles,

Charitra-Conduct.

PAGE 7 LINE 1. वाह्य तप Six kinds of external austerties. *Antaranga tapa*. Six kinds of internal austerities. *Shukla dhyana* is pure meditation on the true nature of reality.

When the eight kinds of Karmas binding a Jiva are destroyed it becomes a *Siddha* possessing eight infinite qualities. It is slightly less than the final body from which it got libera tion and is eternal in its essential character. It goes up to the summit of Loka and there remains stationary. The eight kinds of karmas are 1. *Jnanavaraniya* which obscures knowledge of a Jiva, 2. *Darsanavaraniya* which obscures the perception, 3. *Mohaniya* which infatuates Jivas and makes them unable to distinguish right from wrong, 4. *Antaraya*-that produces obstacles in the way of a Jiva's action 5. *Vedaniya* which causes pain or pleasure for a soul 6. *Ayu-Karma* which determines the age of a Jiva in a particuler body 7 *Nama Karma* is that which determines the shape, colour etc, of the body in which a jiva is to be born, 8. *Gotra Karma* is that which brings about the birth of a jiva in a high or low social status.

PAGE 9 LINE. 12. कर्म नोकर्म Karmas and No-karmas. Karmas have already been explained. Nokarmas are defined as karmas which help the soul to experience the result of the karmas.

PAGE 9. LINE 13. चतुर्गति Four conditions of existence as (1) Celestial beings, (2) human beings, (3) sub-human beings and (4) hellish beings.

PAGE 9 LINE 16 धर्म शुक्ल ध्यान Dharma Dhyana or Righteous concentration, and Shukla dhyana or Pure concentration, Righteous Concentration is of four kinds:—(1) आज्ञाविचय Contemplation on the teachings of the Arhat. (2) अपायविचय Contemplation on how the universal wrong belief, knowledge and conduct of the people can be removed. (3) विपाकविचय Contemlation on the fruition of the eight kinds of karmas. (4) संस्थानविचय Contemplation on the nature and constitution of the Universe. शुक्ल ध्यान is also of four varieties. (1) पृथक्त्ववितर्कवीचार Meditation of the Self, unconsciously allowing its different attributes to replace one another. (2) एकत्ववितर्कवीचार Meditation on one aspect of the Self without changing the particular aspect. (3) सूक्ष्मक्रियाप्रतिपाति Deep meditation of the Self in the Sayogi Kevali Gunasthana when there is very subtle activity of the body. (4) व्युपरतक्रियानिवृत्ति: Total absorption of the Soul in itself, steady and undisturbably fixed without any motion or vibration whatsoever, in the Ayoga kevali gunasthana.

PAGE 10 LINE 1 असंयमी un-self-controlled. संयमासंयमी Partial self—controlled. संयमी—Self controlled.

LINE 11. पंच परमेष्ठी Five supreme beings. They are Arhat, Siddha, Acharya, Upadhyaya and Sadhu. An Arhat is that pure soul which has an auspicious body, has destroyed the four Ghati Karmas and has the four infinite qualities of knowledge, perception, happiness and power. A Siddha is one who is bereft of the bodies produced by eight kinds of karma, is the seer and knower of Loka and Aloka, has a shape like that of a human being and stays

at the summit of the universe. An Acharya is one who practises the five Acharas (kinds of conduct) and instructs his disciples to do the same. An Upadhyaya is one who is always engaged in teaching the tenets of Jainism to others and who is possessed of right faith, right knowledge and right conduct. A Sadhu is one who is always engaged in practising perfect conduct based on perfect faith and perfect knowledge and doing penances.

LINE 13. सशरीर परमात्मा Supreme Self with body. अशरीर परमात्मा Supreme Self without body.

LINE 15 घातिकर्म Karmas which destroy the natural characteristics of the soul. Tirthamkaras and other omniscient beings in the 13th and 14th stages of spiritual development (gunasthanas) are called Sasarira Paramatma. That Paramatman with body, in the 13th Gunasthana, who shows the path to the believing souls, to cross the ocean of births and deaths, is called Tirthamkara. He is also called by the names of Arhat, Jinendra and Apta.

PAGE 11. LINE 3. अशरीरपरमात्मा is Siddha.

LINE 8. पुद्गल (matter), धर्म (principle of motion) अधर्म (principle of rest), आकाश (Space), and काल (Time) These five together with Jiva or Soul form the six Dravyas or substances. That which has qualities and modes is called सत्, real substance. It has the characteristic of persistence through change. Its instrinsic qualities are always permanent, but its modifications appear उत्पाद and disappear व्यय For example a lump of gold has the intrinsic qualities of yellow colour and malleability which never change. But

the lumpness of the gold may disappear (vyaya) and take the form of a chain (utpada). This chain may be destroyed (vyaya) and made into a cup (utpada). Dravya is that which has a permanent substantiality which manifests through the changes of appearing and disappearing,. Utpada (appearance). Vyaya (disappearance) and Dhrouvya (Permanency) form the three–fold nature of the real.

LINE 13. पुद्गल has the characteristics of colour, taste, smell and touch.

LINE 16. शब्द is not the quality of Akasa. Sound is a kind of matter and is perceptible to the sense of hearing. Because of its material nature it is obstructed by walls and interrupted by opposite wind.

PAGE 12. LINE 1 पुण्य and पाप Karmas are also modifications of matter.

LINE 10. तम (darkness). छाया (shade) आतप (sunlight) and उद्योत (moon-light) are also forms of matter as these are perceptible to the senses.

LINE 12. Pudgala is of two kinds, स्कन्ध and अणु molecules and atoms. An atom is defined as an indivisible particle of matter occupying one pradesha or point in space. Molecules are formed by the combination of two or more atoms.

PAGE 13. LINE 8. धर्माधर्मसिद्धि Existence of dharma and adharma. Dharma and Adharma are two substances forming the principles of motion and rest respectively. They are eternal, formless and existing throughout the

world-space. In the same way as water helps the movement of fish, Dharma helps the movement of moving Jivas and Pudgala. It is not moving in itself and not imparting motion to anything, but assists the movement of Jivas and Pudgala. Without Dharma dravya the movement of Jivas and Pudgala would be impossible. As shade assists the staying of travellers. Adharma assists the staying of Jivas and Pudgala. It does not stop the motion of Jivas and Pudgala, but assists them in staying still while they are in a state of rest These two metaphysical principles of motion and rest have nothing to do with punya and papa which are purely ethical in character.

PAGE 14 LINE 16 आकाशद्रव्यम् The substance of Space. That which gives space to all Jivas, Pudgala, Dharma, Adharma and Kala and is eternal and pervasive is called Akasa or Space.

PAGE 15 LINE 2 एवभूतनय This is the last and the seventh of the Nayas. Naya is defined as a means of insight into the nature of reality from a particular point of view. According to the एवंभूतनय the term must just designate the particular aspect or attitude in the object referred to.

LINE 10. Akasa is of two kinds, लोकाकाश and अलोकाकाश Lokakasa is that in which Jiva, Pudgala, Dharma, Adharma and Kala exist. That which is beyond this Lokakasa is called Alokakasa.

LINE 15. The four non-living substances Pudgala, Dharma, Adharma and Akasa together with Jiva form the five अस्तिकाय. An Astikaya is defined as that which

exists and has many Pradeshas like a body. Dharma, Adharma and Jiva have innumerable pradeshas, Akasa has infinite pradeshas. Pudgala has numerable, innumerable and infinite pradeshas. A pradesha is that portion of Akasa (space) which is occupied by one indivisible atom of matter.

PAGE 16 LINE 1. कालद्रव्यम् The substance of Time. It has the characteristics of वर्तना or continuity. It is the determining cause of changes in substances. It does not cause the changes but only assists the changes to be produced. Time is of two kinds, परमार्थ काल (absolute time) and व्यवहार काल (relative time). Vyavahara Kala is that which helps to produce changes in substances and which is known from modifieations produced in substances. The points of time (कालाणु), like heaps of jewels, exist one by one in each pradesha of Lokakasa. These Kalanus (instants of time) do not have the qualities associated with physical objects. The time series formed by instants is mono—dimentional in the language of the Mathematicians. That is why Time is denied Kayatva by the Jaina Philosophers. Time which is so constituted by Instants is called परमार्थ काल.

PAGE 17 LINE 7. मन (mind) is of two kinds. द्रव्यमन and भावमन Dravya Mana is physical and material in character, while Bhava Mana is identical with knowledge which is the characteristic of Atma.

PAGE 18 LINE 9. आस्रवतत्त्वम् Asrava is defined as the flowing in of the karmic particles into the soul. It is of two kinds, भावास्रव and द्रव्यास्रव Bhavasrava refers to the virtuous or vicious feeling of the soul. Dravy-

asrava refers to the actual karmic particles flowing into the soul.

PAGE 19 LINE 4, बन्धतत्त्वम् That conscious state by which Karma is bound with the soul is called भाव बन्ध The interpenetration of the Pradeshas of Karma and of the soul is described as द्रव्य बन्ध

PAGE 20 LINE 7. संवरतत्त्वम् Stoppage of the influx of Karmas into the soul. Samvara is the antogonistic principle of Asrava. That modification of consciousness which is the cause of checking Asrava is surely Bhavasamvara The actual stopping of the inflow of Karmic particles is known as Dravya Samvara.

LINE 13. निर्जरातत्त्वम्. The destruction of Karmas. That modification of the soul by which the karmic particles disappear after yielding their results and also the destruction of karmas by penance is called Bhava Nirjara. The actual destruction of the karmic matter is said to be Dravya Nirjara.

PAGE 20 LINE 19. मोक्षतत्त्वम् That modification of the soul which is the cause of the destruction of all the karmas is Bhava Moksha. The actual separation of the soul from all karmas is Dravya Moksha. According to Vyavahara Naya the three jewels of Right Faith, Right Knowledge and Right Conduct are the causes of Moksha. But according to Nischaya Naya, the soul itself possessing the three jewels is the cause of Moksha. The three jewels (Right Faith, Right Knowledge and Right Conduct) do not exist in any other substance excepting the soul. Therefore

the soul only is the cause of liberation. Right Faith is the belief in the Tattvas. This is a quality of the soul and when this arises, Jnana (knowledge) being free from errors surely becomes perfect.

PAGE 21, LINE 6 सम्यग्ज्ञान (Right Knowledge) is the detailed cognition of the real nature of the soul and the non-soul. and is free from Samsaya (doubt), Viparyaya (perversity) and Anadhyavasaya (indefiniteness). Samsaya consists of doubt when the mind sways between one thing and another without being able to assert the true nature of anything. e, g doubting whether the object seen at a distance is a man or a post Viparyaya is the cognition of an object as something which is quite the contrary of its real self, e. g. thinking nacre to be silver, Anadhyavasaya is knowledge of something without any clear idea as to what it is really, e. g, touching something without knowing what it is.

PAGE 21. LINE 7. According to Vyavahara Naya Samyak Charitra consists of Vratas (Vows), Samitis (attitudes of carefulness) and Guptis (Restraints) and refrains from pursuing what is harmful. But according to Nischaya Naya the checking of external and internal actions is Samyak Charitra

LINE 10. बाह्यक्रिया external actions such as committing the five sins. Abhyantara Kriya —internal actions such as three kinds of Yoga of body, speech and mind and the four kinds of passions anger, pride, deceit, and greed.

PAGE 24 LINE 4. लक्षण, प्रमाण, नय and निक्षेप Knowledge

of the soul and the non-soul is not possible except through these four.

LINE 8. लक्षण is that which helps us to distinguish between different things. It is of two kinds. आत्मभूत-one's own inherent quality, e. g. heat is the quality of fire, consciousness is the quality of Atma; colour, taste, smell touch etc are the characteristics of matter. अनात्मभूत is the quality which is attributed to a thing for the time being, but which is not its inherent characteristic, e. g. to call a man having a stick (danda) as the stick man.

LINE 17 लक्षणाभास is defined as the fallacy of attributing to a thing a quality which is not its own. It is of three kinds, अव्याप्त अतिव्याप्त and असंभवि Avyapta is that which is not found in all the objects belonging to a species, e. g, a specific colour of a cow is not found in all the cows. Ativyapta to attribute the name of a bigger class to a smaller one, e. g Cows are animals. But really animals include not only cows but buffaloes and several other kinds of quadrupeds. Asambhavi is to speak of a thing as having an impossible attribute, e, g. to describe a man as possessing a horn.

PAGE 27. LINE 5. सम्यग्ज्ञान-right knowledge. मिथ्याज्ञान false knowledge.

PAGE 28, LINE 13. प्रत्यक्षप्रमाण Immediate and direct appehension of reality. परोक्षप्रमाण Mediate and indirect apprehension of reality.

LINE 17, सांव्यवहारिक is knowledge which is derived through the five senses and mind for worldly purposes.

LINE 21, अवग्रह is the initial knowledge about an object after it is brought into contact with a sense organ.

PAGE 29. LINE 1 ईहा is the desire to know the particulars of the object.

LINE 2, अवाय is the definite finding of the particulars.

LINE 4, धारणा is the lasting impression which results after the object with its particulars, is definitely ascertained. This impression enables us to remember the object afterwards.

PAGE 29, LINE 15 As these four Ayagrsha etc. are bue to sense perception, they are called इन्द्रियप्रत्यक्ष.

LINE 16' Mind (manas) is called अनिन्द्रिय and knowledge through Mind is अनिन्द्रियप्रत्यक्ष.

PAGE 30, LINE 6. पारमार्थिकप्रत्यक्ष is that which is apprehended by Atma immediately and directly. It is of two kinds सकल (perfect) and विकल (imperfect) केवलज्ञान (omniscient knowledge) comes under Sakala Pratyaksha. अवधि (the psychic knowledge which is directly acquired by the soul without the medium of the mind or the senses) and मनः पर्यय (knowledge of the ideas and thoughts of others) come under Vikala Pratyaksha.

LINE 16. सर्वद्रव्यपर्यायेषु केवलस्य The subject matter of Kevala Jnana is all the substances in all their modifications, Kevala Jnana or omniscience is knowledge unlimited as to space, time or object.

PAGE 31, LINE 22. Paroksha Pramana is of five

'kinds, स्मृति, प्रत्यभिज्ञान, तर्क, अनुमान and आगम

PAGE 32, LINE 2. स्मृति is the remembrance of an object once seen. प्रत्यभिज्ञान is identifying that object with what we have seen, read or heard about. तर्क is knowledge of the universal concomittance of any two things. अनुमान is inference. आगम is knowledge derived from one who is trustworthy.

PAGE 35, LINE 13. स्वार्थानुमान inference for one's own self परार्थानुमान—Inference for others.

PAGE 38, LINE 9. एकांत—one sided view Anekanta many sided view.

PAGE 42, LINE 13. नय are of two kinds, द्रव्यार्थिक and पर्यायार्थिक—Dravyarthika—substantive aspect. Paryayarthika, the aspect of change or modification. Of the seven Nayas, नैगम, संग्रह, व्यवहार, ऋजुसूत्र, शब्द, समभिरूढ। and एवंभूत the first three come under Dravyarthika Naya and the remaining four come under Paryayarthika Naya.

PAGE 44. LINE 13. According to another classification the first fo r Nayas are called अर्थनय in as much as they deal with objects of knowledge and the other three are called शब्द नय as they ae concerned with the terms and their meanings.

LINE 16. Each of these Nayas has a greater extent or denotation than the one which follows it, each succeeding Naya denotes lesser than the preceding one. Each of the Nayas is dependent on the one preceding it.

PAGE 45, LINE 7. The Primary Nayas are two, निश्चय and व्यवहार Nischaya is of two kinds, Shuddha Nischaya and Ashuddha Nischaya. Shuddha Nischaya Naya (Pure realistic point of view) holds the Jiva as having केवल ज्ञान etc., in its pure and unconditioned (निरूपाधि) state. Jiva as having मतिज्ञान etc., in the सोपाधि state is defined according to Ashuddha Nischaya Naya. Vyavahara is of two kinds, सद्भूत and असद्भूत. Satbhuta implies the intrinsic nature of a thing. Asatbhuta implies the importation of alien qualities into the self. Satbhuta Vyavahara is of two kinds, उपचरित and अनुपचरित. According to Upacharita Satbhuta Vyavahara, Jiva has the qualities of Mati Jnana etc. According to the Anupacharita Satbhuta Vyavahara Naya, Jiva has the characteristics of Kevala Jnana etc. There are also two kinds of Asatbhuta, Upacharita and Anupacharita. Upacharita asatbhuta Vyavahara refers to the possession of an alien thing as one's own, e. g. Devadatta's wealth. Anupacharita asatbhuta Vyavahara refers to the identification of the self with some alien thing. e. g. Jiva's body.

PAGE 45. LINE 21. स्याद्वाद—conditional predication. It does not hold one sided view. Substances are to be studied in all their manifold aspects.

PAGE 46. LINE 3. Sevenfold predication.

LINE 4. स्वभाव—one's own nature. परभाव-other's nature.

LINE 5. सत्—existence; असत्--non--existence; द्रव्य substance. पर्याय-modification. सामान्य-general. विशेष—particular. नित्य-eternal. अनित्य-non-eternal.

LINE 8. Syadvada is the seed of Jaina Agama.

LINE 12. Without the help of Syadvada it is not possible to know the Truth.

LINE 13. षड अन्धा—six blind men. This refers to the parable of six blind men who wanted to know what an elephant was like, by touching its legs, side, trunk, ears, tail and tusk.

PAGE 46, LINE 14. In the same way as the blind men who could not see the true form of the elephant, were giving their own conjectures, so also a man devoid of the eye of स्याद्वाद cannot see the true reality and will be giving his own notions.

PAGE 48, LINE 2. अधिगम (knowledge derived from tution) is from Pramana and Naya.

LINE 5, प्रमाण सप्तभंगी is Syadvada. नय सप्तभंगी consists of the seven Nayas mentioned already.

LINE 7, Syadasti eva ghata (From some point of view the jar is).

Syannasti evaghata(From some point of view the jar is not).

Syadasti nasti cha ghata (From some point of view the jar is and is not.)

Syadavaktvya eva ghata From some point of view the jar is indescribable).

Syadasticha avaktvya ghata (From some point of view the jar is, though indescribable.)

Syannasticha avaktvya ghata (From some point of view the jar is not though indescribable.)

Syadastinasti cha avaktvya ghata (From some point of view the jar is and is not though indescribable.)

PAGE 58, LINE 21. The basis of Jaina Ethics is अहिंसा)

PAGE 59, LINE 4. Hurting the vitalities of any being by mind, speech or body due to passions is हिंसा.

PAGE 61, LINE 2. संकल्प—intentional. संकल्पी हिंसा (intentional injury to lives) is objectionable according to Jainism. For instance, in carrying on agricultural operations, though there is himsa, it is not intentional injury to lives. The motive of the agriculturist is not to destroy any life but only to produce food.

PAGE 62, LINE 11. Some believe that it is not a sin to commit himsa for propitiating a god or goddess, for the sake of puja or for a guest. Some others believe that to kill one life instead of many lives, to destroy that being which causes the death of others, to put an end to a life which is in a very miserable condition, to send one to समाधि, to kill a being that his soul may be set free, to offer one's flesh and blood to a hungry beast are not objectionable. But they are all fallacies of Ahimsa.

PAGE 63, LINE 17. Himsa is of two kinds, संकल्पी and असंकल्पी Committing himsa by mind, speech or body, or inducing others to do or approving the himsa done by others is said to be संकल्पी हिंसा ।

LINE 20. असंकल्पी is of three kinds:— आरंभजन्य, उद्योगजन्य and विरोधजन्य Himsa caused in the performance of daily household duties is called Arambhajanya. Himsa resulting from the carrying on of one's own profession is named Udyogajanya, and Himsa committed in protecting oneself from enemies is said to be Virodhajanya.

PAGE 64, LINE 6. The above four forms of himsa are in relation to laymen. In the life of a मुनि or ascetic these are not possible. A Muni regards all alike. There is no differ-

ence for him between a friend and a foe or between praise and abuse. All his actions are permeated with Ahimsa.

PAGE 66, LINE 19. सम्यग्दर्शन or right belief should be free from pride due to caste etc.

PAGE 70. LINE 3. निक्षेप is an aspect from which things are studied.

PAGE 71, LINE निक्षेप is of four kinds:- नाम स्थापना द्रव्य भाव ।

नामनिक्षेप—the mere naming of a person even though he may not possess the qualities connected by the name. e. g. naming a man Mahavira even though he may have no bravery or वीरत्व in him. स्थापना निक्षेप—is the representation of one thing by another. It is of two kinds:—तद्भव and अतद्भव The first is the representation of a person by his statue or picture. The second is the representation by symbols or letters, e g. X is equal to 100.

PAGE 72, LINE 18. द्रव्य निक्षेप is attributing to a person the qualities which he may possess only latter on, e. g. to call a Yuvaraja as Raja.

PAGE 73, LINE 5. It is of two kinds:—आगमद्रव्यनिक्षेप and नो आगमद्रव्यनिक्षेप Agama Dravya Nikshepa, e. g. to call a Raja as such though he may not be performing the duties of a Raja at that time.

LINE 15. No—Agama Dravya Nikshepa is of three kinds:—ज्ञातृशरीरम् भावि तद्व्यतिरिक्त ।

Jnatru Sariram is to call the Raja's body as the Raja.

Bhavi is to call a person a king even though he will be a king only in the future.

Tadvyatirikta is the determining cause of the पदार्थ.

PAGE 74, LINE 16. Bhava Nikshepa Giving a thing a name to connote the attributes of its present condition. It is also of two kinds. Agama-Bhava Nikshepa, When the soul knows and is actually attentive. No Agama Bhava Nikshepa, When the actual present condition of a thing is referred to. e. g. to call the present ruler a king.